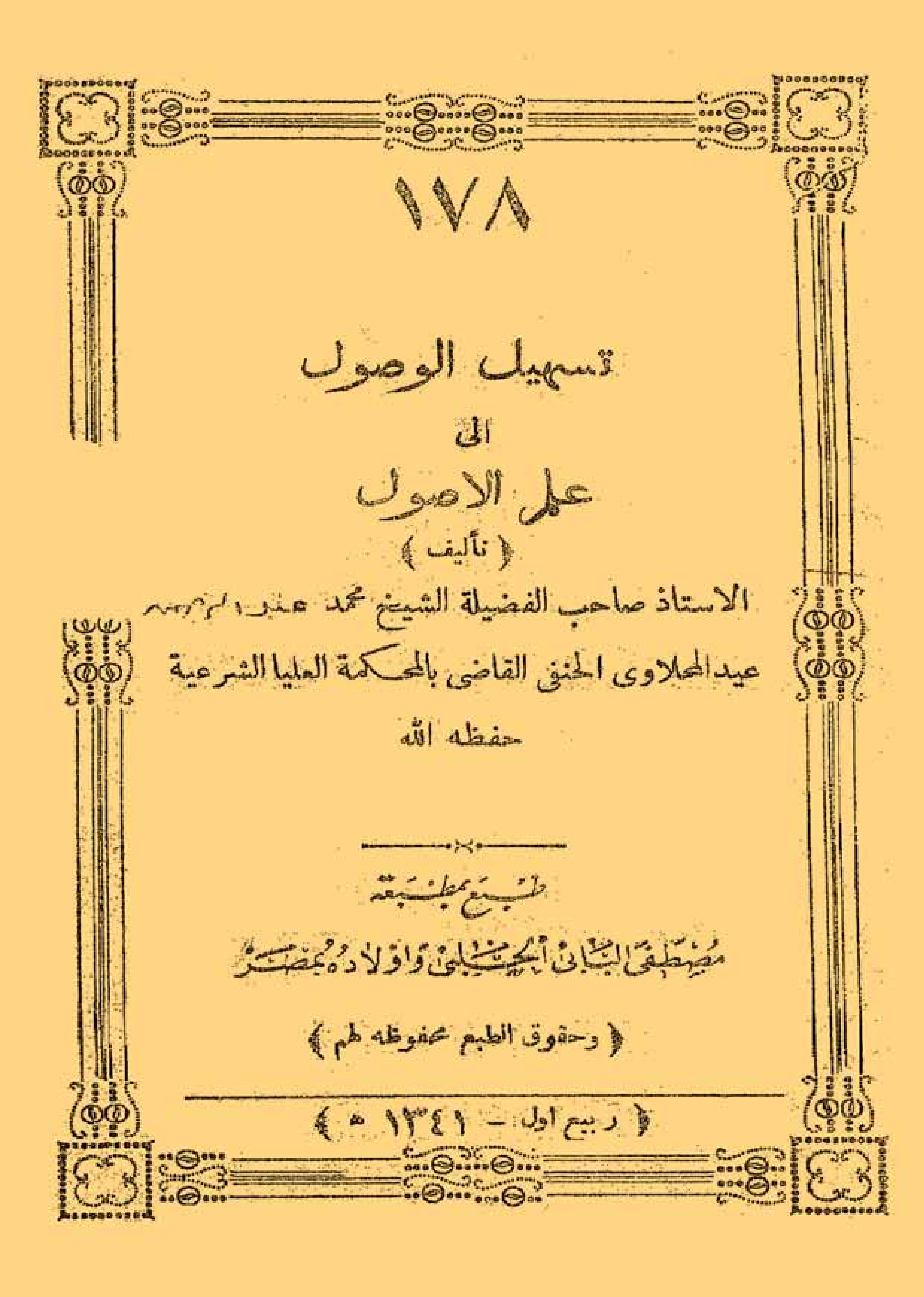


تسهيل الوصول

الى

علم الاصول

(تأليف)

الاستاذ صاحب الفضيلة الشيخ محمد عبد الرحمن

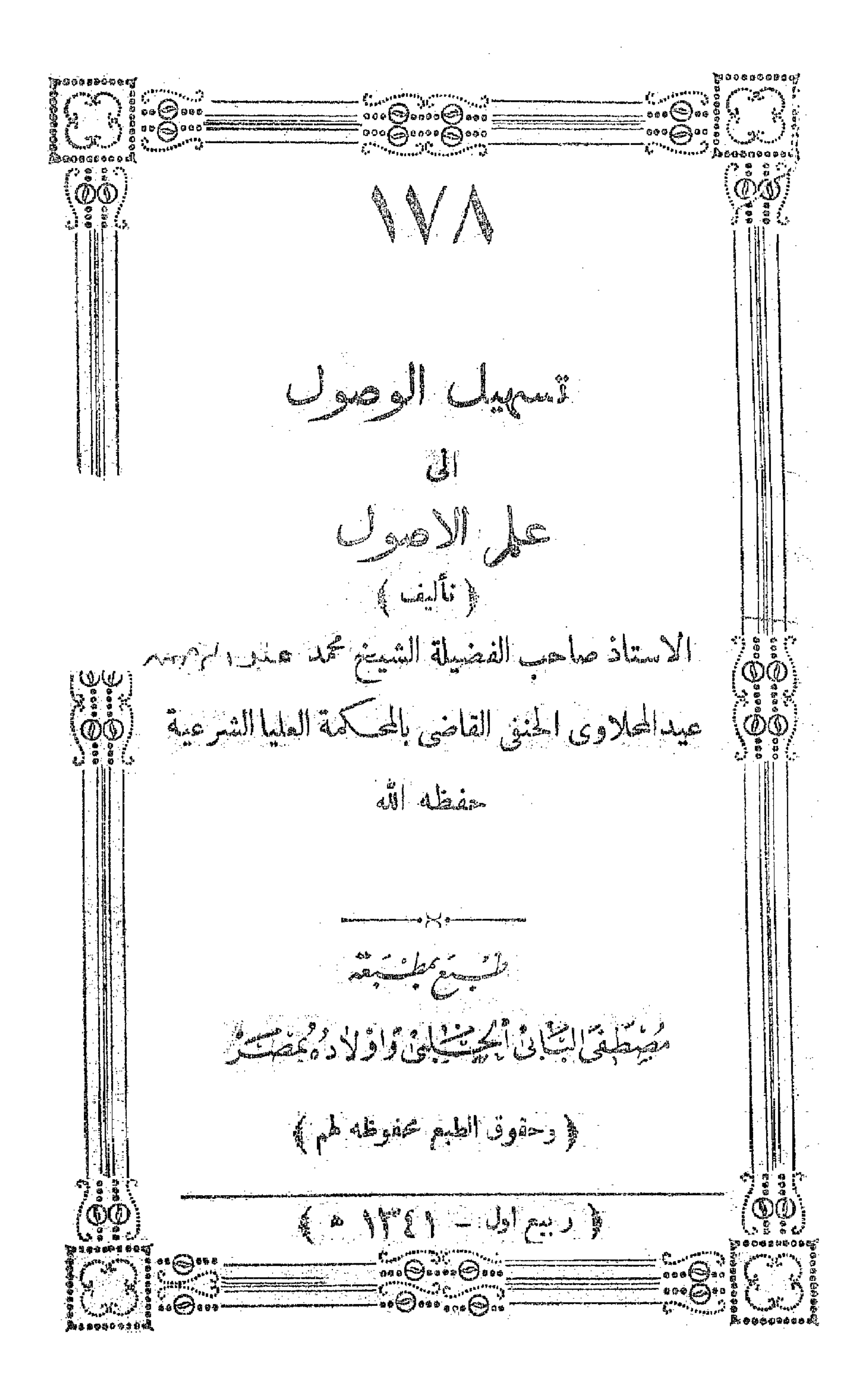
عيد المحلاوى الحنفى القاضى بالمحكمة العليا الشرعية

حفظه الله

طبع بمطبعة

مصطفى البابى الحلبى واولاده بمصر

(ربيع اول - ١٣٤١ هـ)



١٧٨

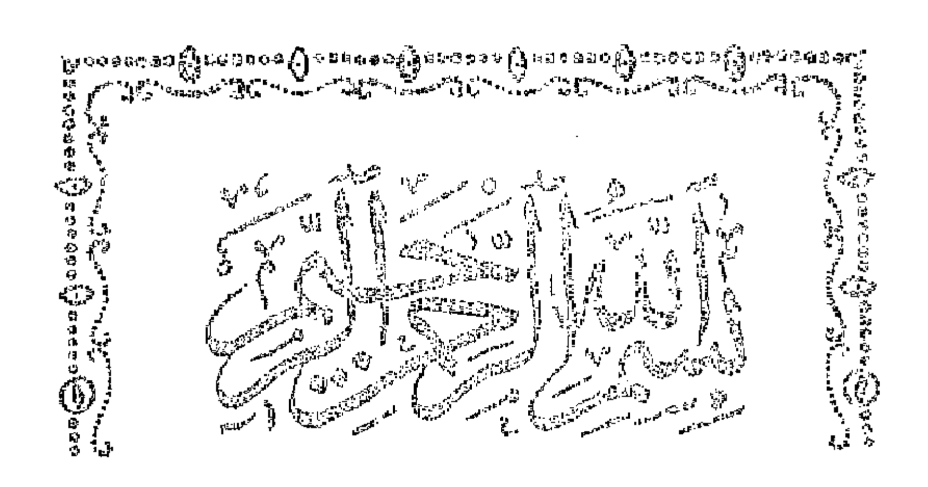
تسهيل الوصول الى علم الاصول

(تأليف)

الاستاذ صاحب الفضيلة الشيخ محمد عبد الرحمن
عيد المحلاوى الحنفى القاضى بالمحكمة العليا الشرعية
حفظه الله

طبع بمطبعة
مصطفى البابى الحلبى واولاده بمصر

(ربيع اول - ١٣٤١ هـ)



الحمد لله الذي جعل العقل أعظم الذخائر والعلم أحسن حلى المفاخر به تقدمت الأصاغر على الأكابر وجعل أصول الفقه من أعظم علوم الإسلام الذي به ينتظم حال المعاش والمعاد بين الأنام والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي شرع الأحكام وبين أركان الإسلام وعلى آله وأصحابه الأبرار الكرام ﴿أما بعد﴾ فيقول راجي غفران الذنوب والمساوي محمد عبد الرحمن عيد المحلاوي لما تقلدت وظيفة القضاء الشرعي بالمحكمة العليا وكنت صرفت معظم حياتي في مطالعة كتب الشريعة الغرا طلب مني بعض الطلبة قراءة كتاب لهم في أصول الفقه بالأزهر الشريف فدرست لهم كتاب التوضيح للعلامة صدر الشريعة وساقني ذلك على مراجعة الكتب المؤلفة في هذا الفن البديعة وكانت صعبة لا يدرك الطالب المقصود منها إلا بعد عناء فأردت تأليف كتاب يكون جامعا لقواعد الأصول موضحا لما خفي منها على بعض أصحاب العقول والتزمت ذكر القاعدة مع دليلها وكل قول مع دليله وذكر مثال أو أمثلة لبيان سبيله وتعرضت لذكر المسائل المذكورة في مقدمة جمع الجوامع ونقحتها غاية التنقيح ووضعتها في قالب التوضيح فصار هذا الكتاب إن شاء الله تعالى منهلا عذبا يحتاج إليه المبتدي ولا يستغني عن مراجعته المنتهي ﴿وسميته تسهيل الوصول إلى علم الأصول﴾ فنسأل الله تعالى أن ينفع به المؤمنين وأن يغفر لي ولوالدي ولجميع المسلمين.

مقدمة

اعلم أن الشروع في العلم يتوقف على تصوره بوجه ما لأن الطالب اذا لم يتصوره بوجه استحال طلبه والأليق بحال الطالب أن يتصوره بتعريفه ليحيط بجميع مسائله احاطة اجمالية باعتبار أمر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه فيعلم ان ما يورد عليه من العلم المطلوب له لا من غيره فيأمن من فوات شيء مما يعنيه وضياع الوقت فيما لا يعنيه وعلى التصديق بموضوعية موضوعه أي بأن موضوعه كذا ليحصل للطالب الوقوف الاجمالي بسببه على جميع مسائله أيضا لأن تمايز العلوم بعضها عن بعض تمايزا ذاتيا يحصل بتمايز موضوعاتها وهذا فرع تصوره لأن موضوع الفن لابد وأن يكون مسلم الثبوت في الفن فلا يبحث فيه عن تعريفه ووجوده لأن البحث عبارة عن اثبات المحمول للموضوع فلا يكون البحث عن نفس الموضوع معنى وعلى التصديق بفائدته المخصوصة المعتد بها المترتبة عليه ليجتهد في تحصيله لاعتقاده ان سعيه ليس عبثا لأن الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة أصلا لم يتصور منه الشروع فيه لمنعه العبث وان اعتقد فائدة مطلقة لا يحصل الشروع أيضا لأنه يلزم عليه الترجيح بلا مرجح اذ لا يترجح شيء مما يؤدي الى فائدة مطلقة على غيره لحصول مطلق الفائدة من كل شيء وان اعتقد فائدة غير معتد بها يكون سعيه عبثا في العرف ❊ اذا علمت هذا أقول (اعلم) أن لفظ أصول الفقه قبل جعله لقبا أي علما على الفن المخصوص لفظ مركب من مضاف وهو أصول ومضاف اليه وهو الفقه وتعريف المركب يحتاج الى تعريف أجزائه وتعريفهما يغني عن تعريف الاضافة التي بينهما وهي اختصاص الأصل بالفقه باعتبار كونه أصلا له لوضوحه فالأصول جمع أصل ❊ وهو في اللغة ما يبتني عليه غيره من حيث انه يبتني عليه سواء كان الابتناء حسيا كابتناء السقف على الجدار أو عقليا كابتناء الحكم على الدليل وقيد الحيثية لابد منه لأن الأصل قد يكون مبتنيا على غيره ❊ وفي الاصطلاح له معان أحدها الدليل وهو المراد هنا يقال أصل هذه المسألة الكتاب أي دليلها ويقال أصول الفقه أي أدلته ❊ والفقه في اللغة الفهم الذي هو عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب يقال فقه كفهم وزنا ومعنى وفقه بالفتح اذا سبق غيره في الفقه وفقه ككرم اذا صار الفقه سجية له ❊ وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية والمراد

بالعلم مطلق الادراك وهو جنس والأحكام جمع حكم والمراد به النسبة التامة بين الأحكام الخمسة وأفعال العباد وهو قيد خرج به التصورات كالعلم بالذوات والصفات والأفعال * والشرعية أي المنسوبة للشرع باعتبار أخذها منه والأحكام المأخوذة من القياس مأخوذة من الشرع بالواسطة لأن القياس لا بد فيه من دليل من كتاب أو سنة في حكم الأصل المقيس عليه فالمقاس مستند لذلك الدليل وخرج بقيد الشرعية العلم بالأحكام المأخوذة من العقل كالحكم بالتماثل بين بكر وعمرو وبالاختلاف بين الانسان والفرس والعلم بان الكل أعظم من الجزء أومن الحس كالحكم بان هذه النار محرقة أو من الوضع كالعلم بان الفاعل مرفوع * والعملية أي المتعلقة بكيفية عمل أي معمول قلبي أو غيره والمراد بكيفية العمل الصفة القائمة به من الأحكام الخمسة من الوجوب والحرمة وغيرهما فالعمل هو المحكوم عليه ومتعلقه النسبة التي هي الحكم هنا صفة له ﴿بيان ذلك﴾ قولنا النية في الوضوء مندوبة المحكوم عليه فيه هو النية التي هي عمل قلبي والمحكوم به الندب والحكم ثبوت الندبية للنية التي هي صفة النية وكذا قولنا الوتر واجب الحكم فيه ثبوت الوجوب للوتر ومتعلقه الذي هو الوجوب وصف للوتر الذي هو عمل من أعمال الجوارح والفقه هو العلم بذلك الحكم أي ادراك ثبوت الندبية للنية وادراك ثبوت الوجوب للوتر * ان قيل ان الأحكام التي هي النسب متعلقة بالطرفين المحكوم به والمحكوم عليه فما وجه اقتصارهم على تعلقها بالكيفية * يجاب بان تعلقها بالعمل ليس من حيث ذات العمل بل من حيث كيفيته فللواجهات متعلقة به وبان النسبة التي هي ثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل هو المحكوم به فاعتبار التعلق به أولى * ثم ان كون الأحكام الفقهية عملية أغلبي فان منها ما ليس عمليا كطهارة الخمر اذا تخلل ومنع الرق الارث وخرج بقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وأن الله تعالى يرى في الآخرة فان الحكم وهو ثبوت الوحدانية في الاولى غير متعلق بكيفية عمل اذ متعلقه وهو الوحدانية صفة لله تعالى وثبوت الرؤية له تعالى متعلق بالرؤية وهي ليست كيفية عمل وكل من الوحدانية والرؤية ليس اعتقادا بل هو أمر المقصود اعتقاده فمعنى كونه اعتقاديا انه أمر يعتقد والاعتقاد ادراك وهو انفعال أو كيف لا فعل واذا نظر الى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل ويعد فعلا عرفا أو أريد بالعمل في قولهم العملية ما يشمل الاعتقاد دخل في الفقه مثل قولنا اعتقاد الوحدانية لله تعالى واجب فالعلم بثبوت الوجوب للاعتقاد المذكور من الفقه فكل ما يجب اعتقاده شرعا من الفقه من حيث الوجوب الشرعي ومن

الكلام من حيث الاعتقاد ويدخل أيضا في الفقه وجوب الايمان لان الايمان من قبيل
العمل لانه عقد قلبي والوجوب بكيفيته ولعل من أخرجه أراد بالعمل عمل الجوارح * وقوله
من أدلتها متعلق بالعلم فالحاصل من الادلة هو العلم بالاحكام وخرج به علم المقلد فانه وان
كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من الادلة الاربعة المخصوصة بالاحكام وهي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وخرج أيضا مالم يحصل بالدليل كعلم الله تعالى وعلم الرسول
وجبريل عليهما السلام فان الله تعالى يعلم الحكم والدليل معا بدون حصول أحدهما من
الآخر والرسول وجبريل يعلمان بطريق الوحي * واختلف في علم النبي صلى الله عليه وسلم
الحاصل عن الاجتهاد هل يسمى فقها والظاهر انه باعتبار حصوله عن دليل شرعي يسمى
فقها اصطلاحا وباعتبار انه دليل شرعي الحكم لا يسمى فقها * التفصيلية أي المعينة التي
هي كل دليل منها بمسألة جزئية بان يدل عليها بخصوصها فوجوب الصلاة استفيد من
خصوص مادة أقيموا الصلاة وهذا الوصف لبيان الواقع لا للاحتراز ﴿ تنبيهات * الاول ﴾
اختلفوا في مسائل الفقه هل هي قطعية أو ظنية أو بعضها قطعي وبعضها ظني فذهب
بعضهم الى أن الفقه قطعي بناء على ان المصيب واحد فالفقه عبارة عن علم قطعي متعلق
بمعلوم قطعي وهو الحكم المظنون للمجتهد وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له
ظن الحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكل ما وجب عليه العمل به قطعا يكون
معلوما عنده قطعا والا لم يجب العمل به * واستدل بقياس من الشكل الاول هكذا الحكم
المظنون للمجتهد مقطوع بوجوب العمل به وكل مقطوع بوجوب العمل به فهو مقطوع
بانه حكم الله ينتج اذا سلمت مقدمتاه الحكم المظنون للمجتهد مقطوع به والمقدمة الاولى
مسلمة لانعقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى اليه رأي المجتهد يجب العمل
عليه به قطعا والمقدمة الثانية غير مسلمة لانا لا نسلم ان كل ما قطع بوجوب العمل به يكون
قطعي الثبوت بأنه حكم الله لان القطعية ليست حاصلة من الدليل الظني ووجوب العمل
على المجتهد أوصله الى العلم بثبوته قطعا وهذا أمر خارج عن مفاد الدليل فلا ينافي كون
المدلول ظنيا لان من الظاهر أن أبا حنيفة يقطع بوجوب العمل بالوتر عليه ولا يقطع بثبوت
وجوب الوتر وقول المستدل والا لم يجب العمل به ممنوع لظهور انه يجب العمل بما يظن
انه حكم الله تعالى أيضا * وذهب بعضهم الى ان أحكام الفقه ظنية لانها مستفادة من الادلة
اللفظية السمعية وهي لا تفيد الا ظنا لتوقف افادتها اليقين على نفي الاحتمالات العشرة
الآتي بيانها وقال ان الاحكام المعروف انتسابها لدين الاسلام لكل أحد بحيث صار

التصديق به كالتصديق البديهي كوجوب الصلوات الخمس على المكلفين ليست من الفقه
اصطلاحا منه على ذلك وذهب بعضهم الى ان الفقه منه ما هو قطعي كالثابت بالنص من
الكتاب والسنة المتواترة والاجماع المتواتر ومنه ما هو ظني كالثابت بالقياس وخبر
الواحد قال ابن أمير الحاج وقد نص غير واحد من المتأخرين على أنه الحق ﴿الثاني﴾
أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة فيستلزم أن يكون المقلد العالم بتلك المسائل المدونة
فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة وأجمعوا أيضا على عدم
فقاهة المقلد فحصل بين الاجماعين تناف هو ويمكن التوفيق بان يجعل للفقه معنيان
أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها
وثانيهما ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى استنباط الاحكام من الادلة فباعتبار عدم
حصوله لا يكون فقيها فعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه
﴿الثالث﴾ أوردوا على هذا التعريف اعتراضات ﴿أولها﴾ ان تعريف الفقه بانه العلم الخ
يقتضي أن يكون أصول الفقه هي أدلة العلم بالاحكام لا أدلة الاحكام وهو باطل لان
الاصول أدلة الفقه لا أدلة العلم بالفقه ولان مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم
هو ويمكن الجواب عنه بانه لما كان المعلوم لا ينفك عنه كان التلبس باحدهما متلبسا بالآخر
وهذا على القول بتغاير العلم للمعلوم اما على القول بان العلم نفس المعلوم والتغاير بينهما
اعتباري فانه باعتبار تعلقه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم
فالامر ظاهر والقولان مشهوران ﴿ثانيها﴾ ان كان المراد بالاحكام الجميع فلا يكون
التعريف جامعا لخروج فقه من هو فقيه بالاجماع كالامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فانه
سئل عن الدهر منكرا فقال لا أدري والامام مالك رحمه الله تعالى فانه سئل عن أربعين
مسئلة فقال في ست وثلاثين لا أدري فكل منهما ليس عالما بجميع الاحكام وان كان
المراد مطلق الاحكام وان قلت فلا يكون التعريف مانعا لدخول معرفة المقلد لبعض
المسائل بالدليل وأجيب باختيار الشق الاول ويراد بالعلم الملكة لتحصيل جميع الاحكام
بان يكون المرء متصفا بشروط الاجتهاد التي لا بد منها لكل مجتهد بحيث يعلم بالاجتهاد
حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط التي يتمكن بها
من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام ولا يلزم من ذلك الحصول بالفعل
فيجوز التخلف لمانع كتعارض الادلة تعارضا يوجب الوقف لعدم معرفة الراجح
وعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا أو لكون المسائل متعنتا ويحتاج

الى بحث يشغل المجتهد عنه شاغل فى الحال فلا يضر قول الفقيه لا أدرى لان المعتبر
أن يكون عنده ملكة يقتدر بها على تحصيل أى حكم أراد وان لم يكن حاصلا بالفعل
واطلاق العلم على هذا شائع فى العرف فيقال فلان يعلم علم كذا اذا كان عنده
ما يكفيه فى استعلام مسائله بأن يرجع اليه فيستخرجها ولا يراد ان مسائله جميعها حاضرة
عنده على التفصيل * فان قيل اطلاق العلم على الملكة انما يتم اذا لم يذكر له متعلق كما هنا
فان لفظ العلم اذا ذكر بلا تعرض للتعلق يجوز اطلاقه على الادراك وعلى متعلقه وهو المعلوم
وعلى الملكة التى هى وسيلة اليه فى البقاء بحسب المقام وأما اذا قرن بالمتعلق يتعين الأول
* يجاب بأن هذا الاعتراض انما يتم اذا جعل قوله بالأحكام ظرفا لغوا متعلقا بالعلم أما اذا
جعل ظرفا مستقرا على أن يكون المعنى هو العلم المتعلق بالأحكام فلا يرد الاشكال ويمكن
اختيار الشق الثانى والتزام تسمية معرفة المقلد بعض الأحكام عن الدليل فقها مع كونه
لا يسمى فقيها فان الفقيه من يكون الفقه ملكة له وقد اشتهر عرفا اطلاقه على هذه الملكة
(ثالثها) الفقه أكثره ثابت بالأدلة الظنية كالقياس وخبر الواحد والثابت بالظنى ظنى
فلا يصح أن يقال فى تعريفه العلم بالأحكام لأنه لا يصدق على أكثر افراد المعرف أجيب
بأن العلم مستعمل فيما ليس بتصور استعمالا شائعا فيتناول الظن واليقين وهو المراد
فى تعريف الفقه فيكون المراد به الاعتقاد الراجح * وتعريف أصول الفقه بمعناه علما
على الفن المخصوص هو القواعد التى يتوصل بها توصلا قريبا الى استنباط مسائل الفقه
القواعد جمع قاعدة وهى قضية كلية تشتمل على أحكام جزئيات موضوعها وطريق
التوصل بهذه القواعد الى استنباط الفقه من أدلتها التفصيلية أن تجعل الدليل التفصيلى
موضوعا وحاله محمولا فيصير بذلك قضية صغرى وتجعل القاعدة المأخوذة من علم الأصول
كبرى لها عند الاستدلال على المطلوب الفقهى بالشكل الأول من القياس الاقترانى بأن
يقال أقيموا الصلاة أمر باقامة الصلاة وكل أمر يفيد وجوب المأمور به ينتج أقيموا
الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة فالصلاة مأمور بها وكل مأمور به واجب
فالصلاة واجبة وهذه النتيجة مسألة فقهية احتاجت فى الاستدلال عليها الى القاعدة القائلة
كل أمر يفيد وجوب المأمور به التى هى كبرى الدليل وهى قاعدة أصولية ولا بد فى صحة هذه
الكبرى من قيود وهى كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح أو مساو فهو
واجب فيتوقف ذلك على معرفة مسائل النسخ والترجيح والاجتهاد فالمراد القواعد
التى يتوصل بها نفسها أو بالمأخوذ منها فقواعد الأصول المتعلقة بالقيود والشرائط وان لم

يتوصل بها نفسها لكن يتوصل بها لما دخل في ثبوته وبهذا كله اندفع اعتراض من قال ان بعض مسائل الاصول لا تصلح كبرى كالمسائل المتعلقة بالقيود والشرائط وكقولهم القياس لا يكون ناسخا والاجماع لا ينسخ وعلم ان القواعد الباحثة عن المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الاصول لا بقاعدة الفقه عليها والاصولي هو العارف بالقواعد الباحثة عن الادلة وعن المرجحات وعن صفات المجتهد فلا يسمى المرء أصوليا الا اذا عرف هذه الامور الثلاثة معرفة تصديقية والمجتهد هو العارف بالقواعد الباحثة عن الادلة والمرجحات وتقوم به صفات الاجتهاد الآتية ❊ قال العلامة الازميري ما ملخصه بزيادة ايضاح ان القياس الذى جعل موضوع كبراه الدليل ومحمول كبراه حال الدليل لا ينتج المطلوب الفقهي بل ينتج أحوال جزئيات موضوعه هكذا أقيموا الصلاة يثبت الوجوب لانه أمر مطلق عن قرائن الندب والفسخ والمعارض وكل أمر هذا شأنه يثبت الوجوب فهذا يثبت الوجوب فنتيجته ليست بمطلوب فقهي بل قضية شخصية تستنبط من تلك القضية الاصولية والمنتج للمطلوب الفقهي هكذا هذا الفعل واجب لانه متعلق بامر مطلق عن قرائن الندب والنسخ والمعارض المشتمل على القيود والاوصاف المعتبرة وكل فعل يتعلق بامر هذا شأنه واجب فهذا واجب فالقياس المنتج للمطلوب الفقهي يكون موضوع كبراه فعلا من أفعال العباد ومحمول كبراه حكما من الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام اهـ ❊ قال المرجاني عند الكلام على قول صدر الشريعة هذا الحكم ثابت ما نصه لا يقال الحكم الفقهي كالوجوب ليس بمطلوب فقهي اذ ليس موضوعه فعل المكلف ولا محموله حكما شرعيا لانا نقول معنى قوله هذا الحكم ثابت في قوة ان الحج مثلا واجب لانه يدل عليه الدليل اهـ فالمطلوب الفقهي هو ثبوت الوجوب لمتعلق الامر وهو الصلاة والاستدلال على المطلوب الفقهي بالقياس الاستثنائي نادر ولهذا لم يذكره صدر الشريعة ولا ابن الحاجب في مختصره فاذا أريد الاستدلال به تكون الملازمة بين المقدم والتالي فيه مأخوذة من قواعد الاصول نحو كلما كان هذا الفعل واجبا فتاركه يستحق العقاب على تركه لكنه واجب ينتج تاركه يستحق العقاب فالملازمة مأخوذة من مسائل الاصول وهي قولهم الواجب ما يستحق تاركه العقاب على تركه ونحو ان كان النبيذ مسكرا فهو حرام لكنه مسكر ينتج فهو حرام وان كان النبيذ مباحا فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح قال الاسنوي ما ملخصه ان أهل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي وطريق استعماله ان كان المقصود اثبات حكم

بجعل حكم الاصل ملزوما لحكم الفرع وتجعل العلة المشتركة بين الاصل والفرع دليلا
على الملازمة فيلزم من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع لانه يلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم * مثاله لما وجبت الزكاة فى مال البالغ للعلة المشتركة بينه و بين مال الصبى وهى ملك
النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن تجب فى مال الصبى فقد جعلنا ما كان أصلا ملزوما لما
كان فرعا وجعلنا العلة الجامعة دليلا على التلازم وان كان المقصود نفى الحكم يجعل حكم
الفرع ملزوما ونقيض حكم الاصل لازما وتجعل العلة المشتركة دليلا على الملازمة أيضا * مثاله
لو وجبت الزكاة فى الحلى لوجبت فى اللآلئ واللازم منتف لانها لا تجب فى اللآلئ فالملزوم
مثله ووجه الملازمة اشتراكهما فى الزينة واحترز بقوله التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام
الشرعية عن القواعد التى ليست كذلك سواء كانت لا يتوصل بها الى شئ لكونها
مقصودة لنفسها أو يتوصل بها الى غير الفقه وفى هذا اشارة الى ان علم الاصول طريق الى
غيره غير مقصود بالذات لنفسه * ووصف القواعد بالتوصل المذكور يشعر بزيادة اختصاصها
بالاحكام بخلاف قواعد المنطق فانها غير مختصة به فاندفع الاعتراض بان التوصل المذكور
يكون بقواعد المنطق واعلم أن التوصل المذكور يختص بالمجتهد لان المقلد لا يتوصل الى
الفقه بقواعد الاصول وانما يتوصل بالاستفتاء والتقليد وهما ليسا من أدلة الاحكام
الفقهية وهذا لم يذكر مباحثهما فى معظم كتبنا ومن ذكرهما فى كتب الاصول نظر
الى كونهما فى مقابلة الاجتهاد لا لأنهما من أصول الفقه وما يذكر فى مباحث الاجتهاد من
المسائل الفقهية كمسئلة جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ولغيره فى عصره ومسئلة لزوم
التقليد لغير المجتهد ومن المسائل الاعتقادية كقولهم المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب وخلو
الزمان عن مجتهد غير جائز فهو استطرادى لانه ليس من مسائل الفقه وكذلك البحث عن
صفات المجتهد والمرجحات بحثا تصوريا للكشف عن ماهياتها والبحث عن ماهية الادلة
السمعية فانها ليست من مسائل الاصول ومقاصده بلا خلاف وكل مسئلة ذكرت فى كتب
الاصول لا يبنى عليها فروع فقهية فليست من مسائل الاصول ومقاصده كمسئلة الخلاف
فى واضع اللغات هل هو الله أو البشر والخلاف فى ان المعدوم مكلف أم لا ومسئلة الحسن
والقبح وقوله توصلا قريبا هذا القيد وان كان مستفادا من باء السببية فى قوله بها الا انه
زيد لزيادة الايضاح ليخرج به العلم بقواعد العربية والكلام لانه يتوصل بقواعد
العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها و بواسطة ذلك يقتدر على استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب

والسنة ووجوب صدقهما ثم يتوصل بذلك الى الفقه لانها من مبادئ أصول الفقه
والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب بل هو بعيد وهو في الحقيقة الى الواسطة ومنها الى
استنباط الفقه زاد صدر الشريعة على التعريف قوله على وجه التحقيق لاخراج علمي
الخلاف والجدل وعلم الخلاف هو علم يقتدر به على حفظ الاحكام الفرعية المختلف فيها بين
الائمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية وايراد الشبه وقوادح الادلة وتقرير الاجوبة * وبيان
ذلك انه لما وقعت المناظرات بين أرباب المذاهب الآخذين باحكامها احتاجوا الى قواعد
يحتج بها كل منهم على مذهبه الذي قلده واثبات رأيه في كل باب من أبواب الفقه فالخلاف
اما مجيب يحفظ وضعا شرعيا أو سائل يهدم ذلك * والجدل أعم منه فانه علم يتوصل به الى حفظ
أي وضع أو هدمه باستعمال الاقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات وزعم بعضهم ان
الخلاف والجدل واحد * ومثال ذلك لو قال الحنفي المعلل الوتر واجب لوجود المقتضي وهو قول
النبي صلى الله عليه وسلم الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر
حق فمن لم يوتر فليس مني كرر رواه الحاكم وصححه فيقول الشافعي المعترض الوتر ليس بواجب
لانه لو ثبت وجوبه لكان مع المنافي وهو ما في الصحيحين عن ابن عمر أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يوتر على البعير فيحتاج المعلل اما أن يجمع بينهما بان حديث
ابن عمر واقعة حال لا عموم لها فيجوز أن يكون ذلك لعذر أو يرجح حديث الحاكم بانه
قول والقول مقدم على الفعل فاشتمال علم الخلاف والجدل على القواعد التي يتوصل بها الى
الفقه سواء كان اشتماله على انها من قواعده أو بطريق التمثيل يصدق على علميهما انه القواعد
التي يتوصل بها الخ ولا شك أن وجود هذه القواعد في هذين الفنين ليس على وجه
التحقيق بان تثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة
أو المدافعة * وبما ذكر اندفع الاعتراض بانا لا نسلم ان قواعد هذين الفنين مما يتوصل
به الى الفقه توصلا قريبا وانما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته
ونسبة علم الخلاف الى الفقه وغيره على السوية الا ان الفقهاء لما أكثروا في علم
الخلاف من مسائل الفقه توهم ان له اختصاصا بالفقه ولما ذكر لا حاجة الى زيادة
قيد على وجه التحقيق * وأول من وضع علم الخلاف الامام أبو زيد الدبوسي الحنفي
المتوفى سنة ٤٣٠ وزاد جمع من الاصوليين في التعريف عن الادلة التفصيلية
كابن الحاجب حيث قال أما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط
الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وهو قيد لبيان الواقع لا للاحتراز

مما هو داخل بدون ذكره لانه لا يوجد علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من أدلتها الاجمالية حتى يحترز بذكر التفصيلية عنه فلا ضرر فى تركه

موضوعه

الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام الشرعية لانه يبحث فيه عن اعراضها اللاحقة لذاتها وهى كونها مثبتة للاحكام وموضوع العلم مايبحث فيه عن أعراضه الذاتية والاحوال المنسوبة اليه والمراد بالبحث عن الاعراض حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم أوعلى نوعه كقولنا الأمر يفيد الوجوب أوعلى اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أوعلى أنواع اعراضه كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات الادلة للاحكام وماله نفع ودخل فى ذلك * واعلم ان موضوع العلم لا يكون موضوعا فى شئ من مسائل العلم الا اذا قلنا ان موضوع علم الكلام ذات الله تعالى كما هو رأى القاضى الارموى والموضوع فى مسائل علم الاصول هو نوع الدليل وعرضه ونوع عرضه ومحمولاتها مابه اثبات الاحكام الشرعية ولا يضر عدم حمل الاثبات بعينه فى مسألة من مسائل هذا العلم * ونظير هذا ماتقرر فى المنطق من أن موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال الى مجهول تصورى أوتصديقى مع انه لامسألة من مسائله محمولها الايصال نفسه وانما محمول مسائله مابه الايصال فاثبات الاعراض الذاتية لنوع الموضوع أولعرضه أولنوع عرضه وان كان بحثا عن الاعراض الذاتية لها لكنه ليس بحثا عنها من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث انها راجعة الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم فقولهم موضوع العلم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله ماذكر ﴿أقسام الاعراض﴾ الذاتية للادلة ثلاثة * ﴿الأول﴾ مايبحث عنه فى هذا العلم وهى كونها مثبتة للاحكام ودالة عليها وهذا يقع محمولا فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا ﴿الثانى﴾ مالا يبحث عنه فى هذا العلم بالفعل ولكن له مدخل فى لحوق مايبحث عنه ككونها قطعية أوظنية خاصة أو عامّة راجحة عند التعارض أومحكمة أو مفسرة وهذا يقع أوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الكتاب الذى يكون عاما يفيد الحكم القطعى

والكتاب الذى خص منه البعض يفيد غلبة الظن وقد يقع موضوعا لثلاث القضايا كقولنا العام يوجب الحكم القطعى وقال صدر الشريعة فى التوضيح وقد يقع محمولا فيها كقولنا النكرة فى موضع النفى عامة اه بوفاق قيل اذا وقع العرض الذاتى محمولا كان مبحوثا عنه فلا معنى لعده من الاعراض التى لا يبحث عنها ويجاب بانه لا يلزم منه أن يكون البحث من حيث الاثبات وأن يكون مقصودا بالذات كما قاله المرجانى وقال ابن أمير الحاج فى التقرير ما ملخصه عموم النكرة فى النفى عرض ذاتى للدليل والنكرة مع قطع النظر عن عمومها وعدمه لا تتحقق باسم الدليل اذ لا بد أن تفيد حكما فالبحث عن عمومها اذا وقعت فى سياق النفى بحث أصلى اه (الثالث) ماليس كذلك ككونها قديمة أو حادثة مفردة أو مركبة مكية أو مدنية وعبادة ثم ظهر وجه ذكرهم الحيثية فى الموضوع من انها لبيان الاعراض الذاتية التى يقع البحث عنها من جهتها لأن الشئ قد يكون له اعراض متنوعة ويبحث فى ذلك العلم عن نوع منها كما هنا فليست قيدا للموضوع حتى تكون جزأ منه فاندفع الاعتراض المشهور وهو انه اذا كان موضوع الأصول الأدلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام الشرعية كانت هذه الحيثية قيدا للموضوع فتكون جزأ منه وحينئذ يلزم تقدمها على نفسها لأنها مما يبحث عنها فى هذا العلم ولا خفاء فى أن ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وأن يتقدم على العارض لأن الموضوع حينئذ هو المقيد فما لم يوجد المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حينئذ عن أحوال له أخرى غير القيد فلا يبحث فى العلم عن عنوان الموضوع أى وصفه الكائن به موضوعا لأن البحث يستدعى جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه مع فرض ان العنوان معرف للموضوع لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعيته فلا يبحث فى هذا العلم عن حجية شئ من الأدلة المذكورة لأن كون الاجماع حجة مثلا هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع العنوانى بل انما يبحث فيما تحقق باسم الحجة عن أحوال أخرى من كونه مفيدا لكذا من الأحكام مقدما على كذا عند التعارض ومعنى ثبوت الحكم بالدليل قطعيا كان أو ظنيا ثبوت العلم بالحكم بالعلم بالدليل والدليل فى اللغة فعيل بمعنى فاعل فكان اسما لفاعل الدلالة كالدال ومنه دليل القافلة وهو مرشدهم الى الطريق وفى اصطلاح الاصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى

*واعلم ان الدليل عند الاصوليين على المشهور يخص المفرد وعلى هذا يكون معنى

التعريف المفرد الذي من شأنه التوصل بصحيح النظر في أحواله وصفاته الى المطلوب الخبري فالدليل على اثبات وجوب الزكاة آتوا الزكاة لانه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه بحسب أحواله من كونه أمرا الى هذا المطلوب الخبري الذي هو وجوب الزكاة بأن يقال آتوا الزكاة أمر بإيتائها والامر بإيتائها يفيد وجوبها فآتوا الزكاة يفيد وجوبها فالدليل هو آتوا الزكاة والمدلول هو الوجوب والدلالة هي النسبة بينهما ووجه الدلالة كون الدليل أمرا خاليا عن قرينة الندب والنسخ والمراد بالمفرد ماقابل الجملة فآتوا الزكاة وان كان جملة الا أنه مفرد لانه محكوم عليه والجملة اذا أريد بها اللفظ كانت مفردا أو لانها في معنى المفرد لان الامر بإيتاء الزكاة عبارة عن معنى آتوا الزكاة فالدليل في عرف أهل الشرع مايجعل محكوما عليه في صغرى الشكل الاول وهو الاصغر وعلى التحقيق الدليل يعم المفرد والمركب وعلى هذا يكون المراد من النظر فيه مايتناول النظر فيه نفسه كالمقدمات التي هي بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه الخ ماتقدم ولابد في الدليل من حيث يتوصل به الى المطلوب أعني المحكوم به من مستلزم والا لم ينتقل الذهن منه اليه فاذا كان المستلزم وهو الحد الاوسط حاصلا للاصغر يكون اللازم لهذا المستلزم حاصلا له ضرورة فيحصل مطلوب خبري هو النتيجة ولوجوب المستلزم وجبت في الدليل المقدمتان لتنبئ احداهما عن اللزوم وهي الكبرى والاخرى عن ثبوت الملزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى لان النسبة بين طرفي المطلوب لما كانت مجهولة فلابد من أمر ثالث مناسب لهما يتوسط بينهما ويكون له الى كل منهما نسبة ليعلم بسببه النسبة بينهما والالم يفد الدليل المطلوب فالنظر في أحواله انما يكون على وجه مخصوص وهو تحصيل وجه الدلالة أي سببها فان قيل المشهور ان الدليل عند الاصوليين مفرد فما معنى قولهم وجبت مقدمتان يقال نعم هو مفرد الا أنه لايمكن التوصل به الى مطلوب خبري بدون النظر الصحيح فيه على ماتقدم فمن حيث يتعلق به النظر فيه وجبت المقدمتان وأما عند المنطقيين فالدليل هو مجموع المقدمتين وكل من المقدمتين جزء من الدليل عندهم ومن قال من الاصوليين ان الدليل مفرد وأدخل الاستدلال في مسمى الدليل زيادة على الكتاب والسنة والاجماع والقياس فهو ذاهل لانه مركب فبعض الدليل حينئذ مركب وقد كان كله مفردا لان الاستدلال كما قال صاحب جمع الجوامع في الكتاب الخامس هو دليل ليس بنص

ولا اجماع ولاقياس فيدخل فيه القياس الاقترانى والاستثنائى اهـ فهو مركب
وهذا الاعتراض لايرد على صاحب جمع الجوامع اذا حمل قوله فى تعريف الدليل
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه على ما يتناول النظر فيه نفسه وهو التحقيق
كما تقدم؛ واعلم ان الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى
امكانه والمراد به الامكان الخاص أى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى
المطلوب ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضروريا بل يجوز التوصل وعدمه
لان أصحاب هذا التعريف أهل السنة القائلون بان حصول النتيجة بعد النظر
الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى ويصح ارادة الامكان العام
المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس
بضرورى سواء كان التوصل به ضروريا أو بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء
أو بطريق التوليد كما هو عند المعتزلة أولا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة
كما هو مذهب أهل السنة فينطبق التعريف على المذاهب الثلاثة؛ وتعريف الدليل
بما ذكر يؤخذ منه قضية توجه بالامكان العام أوالخاص بان يقال الدليل موصل
بالامكان العام أو الخاص فاندفع الاعتراض بان الامكان العام والخاص من جهات
القضية ولاقضية هنا والمراد بصحة النظر أن يكون النظر فيه من الجهة التى من
شأنها انتقال الذهن بسببها الى المطلوب وهى وجه الدلالة فالنظر الفاسد ما انتفى
وجه الدلالة عنه والمراد بالنظر المأخوذ فى التعريف الفكر بقطع النظر عن قيده
والمراد بالمطلوب الخبرى هو التصديق المحتمل للصدق والكذب واحترز به عما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى فانه لايسمى دليلا بل يسمى قولا
شارحا ومعنى الوصول بالنظر الصحيح الى مطلوب خبرى علمه أو ظنه فالوصول
معنوى لاحسى والنظر هو الفكر فى حال المنظور فيه ليؤدى الى المطلوب وتعريف
الدليل بما ذكر يشمل القطعى المفيد القطع ويسمى عقليا محضا كقولنا فى الدلالة
على حدوث العالم العالم متغير وكل متغير حادث والظنى كالغيم الرطب الموصل بصحيح
النظر فى حاله الى ظن وقوع المطر واذا كان الاستدلال بالمعلول على العلة كالاستدلال
بالحمى على تعفن الاخلاط يسمى الدليل برهانا انيا ويسمى عكسه وهو الاستدلال
بالعلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا

أقسام الدليل

ينقسم الدليل عند الأصوليين الى دليل تفصيلي وهو المختص بمسألة معينة كأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والى دليل اجمالي وهو الكلي الذي لم يعين فيه شئ خاص كقولنا الامر للوجوب واعلم ان الادلة الاجمالية كما تطلق على الكتاب والسنة وباقي الادلة تطلق أيضا على مسائل الاصول وقواعده واطلاق الادلة على الكتاب ونحوه انما هو باعتبار أوصافها من كونها أمرا أو نهيا ونحو ذلك مع ماينضم اليها من محمولاتها الجزئية التي هي أوصافها حتى يصير المجموع قضية صغرى قائلة أقيموا الصلاة أمر مطلق ولابد أن تضم اليها الكبرى التي هي القاعدة الاصولية القائلة كل أمر للوجوب فجعل مطلق الامر دليلا اجماليا باعتبار ماينضم اليه من المحمول الكلي وجعل نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا باعتبار ماينضم اليه من محموله الجزئي وكل منهما دليل بالقوة لابالفعل ولا يصير دليلا بالفعل الا بعد أن تضم القضية الجزئية موضوعا ومحمولا صغرى القياس الى القضية الكلية محمولا وموضوعا كبرى القياس فسائل الاصول وان كانت في الواقع بعض الدليل العقلي لا ينافي أنها تسمى أدلة اجمالية باعتبار دلالتها بالقوة كما سمينا نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا وان كان هو في الواقع بعض الدليل بالفعل فقوله تعالى وأقيموا الصلاة مثلا ليس هو الدليل بمجرده بل هو في الحقيقة جزء من الدليل لانه موضوع الصغرى فيه والامر ليس هو الدليل الكلي بمجرده لأنه في الحقيقة موضوع الكبرى والدليل الحقيقي هو أقيموا الصلاة أمر باقامة الصلاة وكل أمر يفيد وجوب المأمور به ينتج أقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة فالصلاة مأمور بها وكل مأمور به واجب فالصلاة واجبة وهذه النتيجة مسئلة فقهية واحتاجت في الاستدلال عليها الى القاعدة القائلة كل أمر مطلق يفيد وجوب المأمور به التي هي كبرى الدليل وهي مسئلة أصولية والصغرى جزئي من جزئياتها وموضوع الصغرى جزئي من جزئيات موضوع الكبرى وتسمية نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا ونحو الامر دليلا اجماليا مبني على التسامح لأن نحو أقيموا الصلاة انما يصير صغرى الدليل بعد جعل حاله عليه وصيرورته قضية والا فهو موضوع الصغرى وكذا نحو الأمر انما يصير كبرى الدليل بعد جعل حاله عليه وصيرورته قضية

كلية يندرج فى موضوعها موضوع الصغرى والا فهو موضوع الكبرى والقضيتان بعد التركيب الخاص هو الدليل المنتج فكل منهما بعض الدليل لا تمام الدليل ولما كانت الكبريات هى المسائل التى انبنى عليها استنباط الفقه كانت أصوله ومبناه والتغاير بين الادلة الاجمالية والتفصيلية بالاعتبار لا بالذات لانهما شئ واحد له جهتان فاقيموا الصلاة مثلا له جهة اجمال هى كونه أمرا وجهة تفصيل هى كون متعلقه خاصا وهو اقامة الصلاة فالبحث عنها فى هذا الفن باعتبار الجهة الاولى وفى الفقه باعتبار الجهة الثانية وبما ذكر اندفع الاعتراض الوارد على تعريف صاحب جمع الجوامع حيث قال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية بان الادلة الاجمالية موضوع العلم فلا تصلح أن تكون تعريفا له بمعنى المسائل لان الادلة عند الاصوليين مفردات فهو تعريف بالمباين على ان مسائل الاصول ليست أدلة اجمالية بل هى كبريات الادلة التفصيلية فارادة مسائل الاصول من الادلة الاجمالية بعيد كما ذكره العطار فادلة الفقه الاجمالية المبحوث عنها فى هذا الفن هى الموضوع والقضايا التى يبحث فيها عن أحوال تلك الموضوعات نفس أصول الفقه فقولنا الامر للوجوب قاعدة من أصول الفقه موضوعها الامر المطلق عن خصوص المتعلق ومحمولها كونه للوجوب والامر هو موضوع الفن لانه نوع من أنواع الكتاب كما تقدم

﴿و ينقسم الدليل أيضا الى قطعى وظنى﴾ و يسمى الظنى أمارة بفتح الهمزة وعلامة وقد جعل الآمدى فى الاحكام النصوص من الكتاب والسنة والاجماع والقياس من الدليل الظنى وتبعه المحلى فى شرح جمع الجوامع وهذا مذهب جمهور الاشاعرة والمعتزلة لانهم قالوا ان الادلة النقلية تفيد الظن لا اليقين مستدلين بان افادة اليقين تتوقف على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبى عليه السلام بازاء كل معنى وعلى العلم بان هذه المعانى مرادة له عليه السلام والعلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف وأصول هذه الثلاثة ثبتت برواية الآحاد لان مرجعها الى أشعار العرب وأقوالها التى يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعى والخليل وسيبويه وفروعها ثبتت بالاقيسة وكل من رواية الآحاد والاقيسة يفيد الظن والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل أى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بازائها فى زمنه عليه السلام الى معان أخرى لانه على تقدير النقل يكون المراد بها المعانى الاولى لا المعانى الاخرى التى نفهمها الآن وعلى عدم الاشتراك

اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعلى عدم المجاز لأنه على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى تبادر الى أذهاننا وعلى عدم الاضمار لانه لو أضمر فى الكلام شئ تغير معناه عن حاله وعلى عدم التخصيص لأنه على تقدير التخصيص كان المراد بعض ماتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعلى عدم التقديم والتأخير لانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لاما أدركناه وكل واحد مما ذكر لا جزم بانتفائه لجوازها فى الكلام بحسب نفس الامر بل غايته الظن ثم بعد العلم بالوضع والعلم بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض مادل عليه الدليل النقلى لانه لو وجد لقدم على الدليل النقلى قطعا بأن يؤول الدليل النقلى عن معناه الى معنى آخر ٭ مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على النقلى لانه لا يمكن الحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا يمكن الحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم مايقتضيه النقلى على مايقتضيه العقلى ابطال للاصل بالفرع فان النقلى لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر مايتوقف صحة النقل عليه هو العقل فهو أصل للنقل الذى يتوقف صحته عليه والعلم بعدم المعارض العقلى ليس بقطعى لان غايته عدم الوجدان وهو لا يستلزم عدم الوجود فقد تحقق ان الادلة النقلية تتوقف دلالتها على أمور عشرة ظنية والموقوف على الظنى ظنى فلا يوجب اليقين ٭ ومذهب الحنفية ان الادلة النقلية قد تفيد القطع واليقين فان المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس والسجدات ومقادير الزكاة لان عدم القول بافادته اليقين يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لاتثبت سيما فى زماننا الا بالنقل المتواتر فاذا لم يوجب يقينا لاتثبت فى زماننا نبوتهم وذلك كفر باطل ٭ والحق ان الدلائل النقلية قد تفيد اليقين فى الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة نقلت الينا تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة

لاشبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغة الماضى والمضارع والامر وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرينة كنقلها الينا تواترا تحقق العلم بالوضع والعلم بكون معناها مرادا للشارع وانتفت تلك الاحتمالات التسعة ولهذا قالوا النصوص الواردة فى الصلاة والزكاة والتوحيد ونحوها توجب القطع * فان قيل سلمنا ان الاحتمالات التسع المذكورة منتفية بما ذكرتم لكن احتمال المعارض العقلى قائم * قلنا لاخفاء فى انتفائه فى الامور الشرعية لانه لامجال للعقل فيها فلا يتصور المعارض من قبله فيها ونفيه من قبل الشارع معلوم بالضرورة فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا للشارع فلا يتصور المعارض من قبله * وبما ذكر يكون الدليل الشرعى عندنا نوعين قطعى وهو الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وظنى وهو خبر الآحاد والقياس ﴿وينقسم الدليل باعتبار الدلالة والثبوت الى أربعة أنواع * الأول﴾ قطعى الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة أو المحكمة والسنة المتواترة ويثبت به الفرض والحرمة * الثانى قطعى الثبوت ظنى الدلالة كالآيات المؤولة * الثالث ظنى الثبوت قطعى الدلالة كأخبار الآحاد التى مفهوماتها قطعية ويثبت بهما الوجوب وكراهة التحريم * الرابع ظنى الثبوت ظنى الدلالة كالتى مفهوماتها ظنية ويثبت به السنة والاستحباب وكراهة التنزيه * قال صاحب قمر الاقمار موضوعه الأدلة فقط والأحكام انما تذكر فى الاصول استطرادا لأن الظاهر أن الأصولى لايبحث الامن جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل وهذا هو الحق فانه لو قيل بموضوعية الأحكام من حيث انها تثبت بالأدلة فليقل بموضوعية المكلف والمجتهد فانهما يذكران فى الأصول من حيث انه يتعلق بهما الأحكام المثبتة بالدليل السمعى والفرق تحكم اه * قال صاحب التقرير ماملخصه المقصود بالذات أحوال الأدلة من حيث دلالتها على الأحكام اما مطلقا واما باعتبار تعارضها أو استنباطها منها فتكون هى موضوع العلم بالحقيقة والبحث عن الترجيح والاجتهاد راجع اليها والبحث عن أحوال الأحكام لم يقع الا باعتبار كون أحوال الأحكام ثمرة أحوال الأدلة فذكرها فيه للاحتياج الى تصورها ليتمكن من اثباتها أو نفيها لا لكون الاحكام موضوعا له أيضا اه * وقيل موضوعه الادلة والاحكام لان جميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات أعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام

وثبوتها بها بمعنى أن جميع محمولات مسائله الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك وصححه السعد في التلويح ونقل عنه أنه قال وظني انه لاخلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل مباحث الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع ومن جعل الموضوع الاحكام من حيث الثبوت جعل مباحث الادلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الاحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل ٭وقيل موضوعه الادلة والاجتهاد والترجيح وعلى هذا القول ترجع مباحث الاحكام الى الادلة لان معنى قولنا هذا الحكم ثابت بدليل كذا هذا الدليل يثبت هذا الحكم والبحث عن الترجيح بحث عن أعراض الادلة باعتبار ترجيح بعضها على بعض عند التعارض أو تساقطها به لعدم المرجح والبحث عن الاجتهاد باعتبار ان الادلة انما يستنبط المجتهد منها الاحكام لاغيره ٭ومما ذكر يعلم ان المسائل الكلية المتعلقة بالمرجحات وصفات المجتهد من مسائل الاصول لان المجتهد لايستطيع أخذ الحكم الفقهي من الدليل التفصيلي عند معارضة دليل تفصيلي آخر له الا اذا رجع الى القواعد المتعلقة بالدليلين وقواعد المرجحات المتعلقة بهما عند التعارض٭مثاله يرجع المجتهد الى قاعدة كل أمر للوجوب فانها اذا جعلت كبرى لصغرى وهي أقيموا الصلاة أمر أفادت وجوب الصلاة فاذا رجع المجتهد أيضا الى قاعدة كل نهي للتحريم وجعلها كبرى لصغرى هي نهيت الحائض عن الصلاة أيام حيضها وقال نهيت الحائض عن الصلاة أيام حيضها وكل نهي للتحريم فنهي الحائض عن الصلاة أيام حيضها للتحريم وجد أن هذين الدليلين التفصيليين متعارضان فيحتاج الى الترجيح فيرجع الى القواعد التي تذكر في باب الترجيح نحو الخاص يقدم على العام فيقدم دليل التحريم لانه خاص ببعض الاشخاص والاحوال على دليل الوجوب الذي هو عام في جميع الاشخاص والاحوال فعرفة المجتهد أن الدليل الذي يجب العمل به هو الراجح دون المرجوح تتوقف على مسائل المرجحات٭فباحث الاجتهاد والترجيح ليست بحثا عن أحوال الادلة بل عما يتعلق بها ولذا قال صدر الشريعة مايتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه اه

(فائدة هذا الفن)

الاقتدار على معرفة الاحكام الشرعية التي يترتب عليها الفوز بالسعادة الدنيوية والاخروية فالمجتهد بهذا الفن يستنبط الاحكام الشرعية من أدلتها والعالم الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه معرفة مأخذ المجتهدين حتى اذا عرضت عليه حادثة لم ينص عليها امامه أمكنه معرفة حكمها تخريجا على القواعد التي دونت في علم الاصول واذا روى عن الامام روايتان أمكنه اختيار الرأي الذي ينطبق على قواعده فكل عالم ومفت محتاج الى هذا الفن

(استمداد هذا العلم)

من ثلاثة أشياء * الاول علم الكلام لتوقف العلم بكون أدلة الاحكام مفيدة لها شرعا على معرفة الله تعالى وصدق رسوله عليه السلام فيما جاء به وهما مبينان في علم الكلام * الثاني الاحكام الكلية اللغوية التي استخرجها أهل هذا العلم من اللغة العربية باستقرائهم اياها افرادا أو تركيبا ولم تكن مدونة قبل تدوين هذا العلم وذلك كالعموم والخصوص والتباين والترادف والحقيقة والمجاز لان فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها اذ هما عربيان * الثالث الاحكام الشرعية كالوجوب والتحريم من حيث تصورها لان مقصود الاصولي من الاصول اثبات الاحكام أو نفيها من حيث انها مدلولة للادلة الشرعية ومستفادة منها كما ان مقصود الفقيه من الفقه اثباتها أو نفيها من حيث تعلقها بفعل المكلف وهي تقع جزأ من محمولات مسائلهما كقولنا الامر للوجوب والوتر واجب فان معنى الاولى انه دال على الوجوب ومفيد له ومعنى الثانية ان الوتر متعلق الوجوب وموصوف به فوقع الوجوب جزأ من المحمول فيهما لا نفس المحمول والحكم بالشيء نفيا أو اثباتا فرع تصوره بسائر أجزائه وظاهر أن استمداد الفقه هنا من علم الاصول لسبقه عليه في الاعتبار لكونه فرعا عليه وان لم يدون مستقلا قبل تدوينه فان أول من دوّن الفقه ورتب كتبه أبو حنيفة رحمه الله تعالى قال ابن أمير الحاج في التقرير ماملخصه وقول تاج الدين السبكي ان علم الاصول ليس علما برأسه بل هو ابعاض علوم جمعت من الكلام والفقه واللغة والحديث والجدل ليس بحق وذكر تفاصيل

مباحث السنة كالأحوال الراجعة الى متن الحديث أو طريقه وعدالة الراوى وجرحه في علم الأصول كما في علم الحديث لا يوجب استمداده إياها من علم الحديث بل هى من مباحثه بالاصالة أيضا والجدل المذكور فيه أعنى كيفية الايراد على الاقيسة الفقهية ذوات العلل حادث بحدوثه فان أفرد هذا الجدل فكالفرائض بالنسبة الى الفقه ومباحث الاجماع والقياس ظاهر كونها مختصة به ولا يعلم علم من العلوم المدونة كفيل بها سواه وأما الكلام فليس في الأصول منه الا مسئلة الحاكم فانها من العقائد الدينية وما يتعلق بها من مباحث الحسن والقبح لكون ذلك وسيلة الى ماهو من العقائد الدينية فتلحق بها لأنها من المقدمات لهذا العلم لا منه وأما الفقه فليس في الأصول منه الا ماهو ايضاح لقواعده في صورة جزئية فظهر أن هذا العلم مستقل برأسه غير مستمد من علم مدون قبله

(واضع هذا الفن)

يقال ان أول من دون في أصول الفقه على سبيل الاستقلال الامام الشافعى رحمه الله تعالى صنف فيه كتاب الرسالة وأصول الفقه سابق في الاعتبار على الفقه لكونه فرعا عليه وان لم يدون مستقلا قبل تدوين الفقه وأول من دون الفقه أبو حنيفة رحمه الله تعالى اه ملخصا من شرح التحرير وأبو حنيفة وأصحابه هم السابقون في الفقه وهم أصحاب الحديث والرأى لاتقانهم معرفة الحلال والحرام واستخراجهم الأحكام من النصوص ودقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم فنسبوا أنفسهم الى الحديث ونسبوا أبا حنيفة وأصحابه الى الرأى وقال خصومهم انهم كانوا أصحاب الرأى دون الحديث يقصدون أنهم وضعوا الأحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأيهم قبلوه والا قدموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا اليه قال محمد رحمه الله تعالى لا يستقيم الحديث الا بالرأى ولا يستقيم الرأى الا بالحديث والمعنى ان الحديث لا يستقيم الا باستعمال الرأى فيه بان يدرك معانيه الشرعية التى هى مناط الأحكام ولا يستقيم العمل بالرأى والأخذ به الا بانضمام الحديث اليه فالمحدث غير الفقيه يغلط كثيرا فقد سئل واحد من أهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة هل تثبت بينهما الحرمة بالرضاع فاجاب بانها تثبت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين اجتمعا على ثدى واحد حرم أحدهما على

الآخر فأخطأ لفوات الرأى وهو انه لم يتأمل ان الحكم متعلق بالجزئية وذلك انما يثبت بين الآدميين لا بين الشاة والآدمى والفقيه غير المحدث ربما يستعمل القياس فى موضع النص كما لو أكل الصائم ناسيا فمن لم يعرف النص الوارد فيه يفتى بالفساد* وكذلك الرأى يقتضى أن لا تنتقض الطهارة بالقهقهة فى الصلاة لأنها ليست بخارج نجس وليست بحدث خارج الصلاة لكن ثبت بحديث الاعرابى انها حدث فوجب تركه به* لا يقال ان قول محمد لا يستقيم الحديث الا بالرأى ولا الرأى الا بالحديث فيه دور فيكون باطلا* لأنا نقول معنى الدور أن يكون كل منهما فى وجوده مفتقرا الى الآخر كما لو قيل لا يوجد الخمر الا بالعنب ولا يوجد العنب الا بالخمر وما هنا ليس كذلك لأن الرأى ليس مفتقرا فى وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأى ولكن افتقار كل واحد الى الآخر فى أمر آخر هو اثبات الحكم الشرعى فى الحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الآخر فى اثبات الحكم وليس هذا من الدور فى شئ كما يقال لا يصير السكر سكنجبينا الا بالخل ولا يصير الخل كذلك الا بالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر فى صيرورته سكنجبينا لا فى وجوده فكذا ههنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالرأى لاثبات الحكم الشرعى ولا الرأى الا بالحديث لاثبات الحكم أيضا وليس فيه دور كما ترى اه ملخصا من كشف الأسرار على أصول البزدوى (وقد ألف فى أصول الفقه جمع من الحنفية) منهم الامام أبو بكر الرازى الجصاص المتوفى سنة ٣٠٧ هجريه والامام عبيد الله ابن عمر أبو زيد الدبوسى المتوفى ببخارى فى سنة ٤٣٠ وشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسى المتوفى فى سنة ٤٣٨ والامام فخر الاسلام على بن محمد البزدوى المتوفى فى سنة ٤٨٢ واختصر كتابه الامام عبد الله بن أحمد حافظ الدين النسفى المتوفى سنة ٧٩٠ وسمى مختصره المنار وعليه شراح كثيرة * وألف الامام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المتوفى فى سنة ٧٤٧ كتاب التنقيح وشرحه بشرح سماه التوضيح وقد لخص فى كتابه أصول البزدوى والمحصول ومختصر ابن الحاجب * وألف الامام كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير بابن الهمام السكندرى المتوفى فى سنة ٨٦١ كتابه المسمى بالتحرير وشرحه تلميذه شمس الدين محمد الشهير بابن أمير الحاج المتوفى فى سنة ٨٧٩ بشرح سماه التقرير والتحبير * وألف الامام محب الله بن عبد الشكور المتوفى فى سنة ١١١٩ مسلم الثبوت * وألف

فيه من علماء الشافعية الامام أبو الحسين البصرى المعتزلى المتوفى فى سنة ٤٦٣ كتاب المعتمد والامام أبو المعالى عبد الملك الجوينى المعروف بامام الحرمين المتوفى فى سنة ٥٥٥ كتاب البرهان والامام أبو حامد بن محمد الغزالى المتوفى فى سنة ٥٠٥ كتاب المستصفى ثم اختصر هذه الكتب الثلاثة تقى الدين محمد بن عمر الرازى المتوفى فى سنة ٦٠٦ وجعلها كتابا واحدا سماه المحصول والامام أبو الحسن على المعروف بسيف الدين الآمدى المتوفى فى سنة ٦٣١ اختصرها أيضا وجعلها كتابا واحدا سماه الاحكام فى أصول الأحكام واختصر المحصول تاج الدين محمد بن الحسن الارموى المتوفى فى سنة ٦٥٦ فى كتاب سماه الحاصل واختصر المحصول أيضا محمود بن أبى بكر الأرموى المتوفى فى سنة ٦٧٢ وسمى مختصره التحصيل واختصر الحاصل القاضى عبد الله بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ وسمى مختصره المنهاج واختصر كتاب الاحكام أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالكى المتوفى سنة ٦٤٩ وسمى مختصره منتهى الوصول والأمل فى علم الأصول والجدل ثم اختصره فى كتاب سماه مختصر المنتهى وهو متداول الآن وكتب تاج الدين عبد الوهاب بن على السبكى المتوفى سنة ٧٧١ كتابه المسمى جمع الجوامع وهو متداول بين الأزهريين

(بحث فى المبادئ اللغوية)

اعلم انه لما كان كل واحد من الناس محتاجا فى تحصيل المساعدة الدنيوية والأخروية الى مساعد له من أبناء نوعه يساعده على مقصوده وهذه المساعدة لاتتصور الابتعريف بعضهم بعضا مافى ضمائرهم من الأمور المتعلقة بأمر المعاش والمعاد وأخف مايكون من ذلك الألفاظ لسهولتها فمن لطف الله تعالى بعباده احداث اللغات واللغة هى الألفاظ الموضوعة للمعانى والمراد باللفظ مايشمل المقدر كالضمير المستتر ويدخل فى اللفظ المفرد والمركب والمراد بالوضع مايشمل الشخصى والنوعى والمراد بالمعنى مايعنى ويقصد من اللفظ سواء كان معنى أولفظا وخرج اللفظ المهمل لأنه لم يوضع لمعنى ودلالته على حياة المتكلم عقلية فسقط اعتراض الناصر بان الألفاظ المهملة دالة على معنى كحياة اللافظ ﴿فان قيل المعنى مايعنى أى يراد باللفظ ﴿قلنا بل هو مايفهم أريد أم لا اهـ ﴿ولا خلاف فى أن الواضع لاسماء الله تعالى المتلقاة من السمع

ولأسماء الملائكة هو الله تعالى ولا خلاف أيضا فى أن وضع الاعلام الشخصية من
وضع البشر لأنها حادثة باحداثهم اياها ومواضعتهم عليها الا يألفون لان لكل واحد
أن يسمى نفسه وفرسه وغلامه بما شاء * والخلاف انما هو فى الواضع لاسماء
الاجناس وأعلامها فقيل ان الواضع هو الله تعالى وعلمها لعباده بالوحى الى بعض
أنبيائه واليه ذهب الاشعرى وأتباعه ونسبه ابن السبكى للجمهور واستدل أهل
هذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها أى الالفاظ الشاملة للأسماء والافعال
والحروف لان كلا منها اسم أى علامة على مسماه وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرأ
للنحاة فلا ينزل القرآن عليه وعلى تقدير أن المراد بالاسماء ماقابل الافعال والحروف
فالدليل تام أيضا لان التكلم بمجرد تعلم الاسماء دونهما متعذر أو متعسر وهذا القول
يعرف بالمذهب التوقيفى * وقيل ان الواضع هو البشر ثم عرف الباقون بتعريف
الواضع بالاشارة كخذ هذا الكتاب أو غيرها كهات الكتاب من الخزانة مثلا ولم يكن
فيها غيره فانه يعرف بذلك أن الكتاب اسم هذا الشئ المخصوص كما فى تعليم الاطفال
فاندفع الاعتراض بانه لو كانت اصطلاحية لاحتيج فى تعليمها الى اصطلاح آخر
ضرورة تعريفه أنذاك الغير والتعريف انما هو باللفظ ويسمى هذا القول بالمذهب
الاصطلاحى وهو قول أكثر المعتزلة واستدل أهل هذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا
من رسول الا بلسان قومه أى بلغة قومه الذين هو منهم * واطلاق اللسان على اللغة
مجاز من اطلاق اسم السبب على المسبب وهو مراد هنا بالاجماع * وجه الاستدلال ان
الآية دلت على نسبة اللغة اليهم وانها سابقة على الارسال فيتعين أن تكون بوضعهم
لانها النسبة الكاملة فثبت ان الواضع هو البشر * وأجيب عن الاستدلال بقوله
تعالى وعلم آدم الأسماء بان المراد بالتعليم الالهام كما فى قوله تعالى وعلمناه صنعة
لبوس لكم أو تعليم ماسبق وضعه أو المراد بالأسماء المسميات بدليل قوله ثم عرضهم
أو يقال يجوز أن يراد بالأسماء سمات الأشياء وخصائصها مثل أن يعلمه ان الخيل
للركوب والثور للحرث الى غير ذلك * وأجاب عن ذلك أصحاب القول الأول بان
هذه الاحتمالات بعيدة لأن المتبادر من تعليم الله تعالى آدم الأسماء تعريف الله اياه
الألفاظ الموضوعة لمعانيها وتفهيمه بالخطاب لا بالالهام ولا يصار الى خلاف الظاهر
الا بدليل كالاجماع فى وعلمناه صنعة لبوس ولم يوجد هنا * وما قيل ان المراد
بالأسماء حقائق الأشياء وخواصها مندفع لأن الله تعالى أمر الملائكة بالانباء على

سبيل التبكيت والاظهار لعجزهم عن القيام به وأضاف فيه الأسماء الى هؤلاء وهى المسميات ومعلوم انه ليس المراد بها هنا المسميات لما يلزم من اضافة الشئ الى نفسه وانما المراد بها الألفاظ الدالة عليها فكذا الأسماء التى هى متعلق التعليم ويكون فى الآية استخدام فالمراد بالأسماء فى وعلم آدم الأسماء الألفاظ والضمير فى قوله ثم عرضهم راجع الى الأسماء مرادا بها المسميات وقيل القدر المحتاج اليه منها فى التعريف وقع بالتعليم من الله تعالى والباقى محتمل لأن يكون بالتوقيف أو بالاصطلاح لعدم الحاجة اليه فلا يدعو الى الاصطلاح * وقيل القدر المحتاج اليه اصطلاحى وغيره محتمل * وقيل يجوز كل واحد من هذه الأقوال من غير جزم باحدها وبه قال الجمهور كما حكاه صاحب المحصول واحتج أهل هذا القول بان الأدلة التى استدل بها القائلون لا تفيد القطع ﴿تنبيه﴾ لا ينبنى على هذا الخلاف حكم وأن ذكرها فى الأصول فضول

(بحث فى بيان المعنى الموضوع له اللفظ)

اعلم ان المعنى الموضوع له واحد بالذات والخلاف انما هو فى انه هل الوضع له من حيث وجوده الذهنى أو الخارجى أولا من حيث شئ فقيل ان المعنى الموضوع له اللفظ الذهنى دائما سواء كان له وجود فى الذهن بالادراك وفى الخارج بالتحقق والثبوت فى نفس الأمر كانسان فان معناه وهو الحيوان الناطق متحقق ذهنا وهو ظاهر وخارجا بناء على ان الكلى يتحقق فى الخارج فى ضمن جزئياته والحق انه لا يتحقق فيه والا لكان جزئيا لعدم قبول ما يتحقق فيه للاشتراك أوكان له وجود فى الذهن لا فى الخارج كبحر زئبق فانه لفظ دال على معنى معدوم فلا تتأتى فيه الاقوال لانه لا وجود له فى الخارج وسواء كان اللفظ مفردا أو مركبا وهذا القول اختاره الامام الرازى * وقيل المعنى الموضوع له اللفظ هو الموجود الخارجى وظاهر أن هذا فيما لمعناه وجود ذهنى وخارجى لا ذهنى فقط ونسب هذا القول الى أبى اسحق الشيرازى * وقيل اللفظ موضوع للاعم من الذهنى والخارجى فانسان مثلا موضوع للحيوان الناطق أعم من أن يكون موجودا فى الذهن أو فى الخارج والوجود ذهنا أوعينا خارج عن مفهومه زائد عليه ورجح هذا القول الاصفهانى وقيل اللفظ فى الاعلام الشخصية موضوع للمعنى الموجود الخارجى وهو المسمى

المشخص فى الخارج * فان قيل ان الوضع للشئ فرع تصوره فلا بد من استحضار صورته فى الذهن عند ارادة الوضع فما وضع له اللفظ هو الصورة الذهنية لا العينية * يجاب بان هذا الاستحضار ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة الموضوع له الذى هو المعنى الخارجى فالصورة الذهنية آلة لملاحظة الموجود الخارجى لأنها هى الموضوع لها * وأما علم الجنس كاسامة فهو موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن واللفظ فى غير الاعلام الشخصية والجنسية موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كلى أفراده خارجية أوذهنية وهذا القول هو الذى اختاره الكمال ابن الهمام وفى اسم الجنس كأسد مذهبان * الاول انه موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا وهو مذهب الزمخشرى ورجحه السعد فالموضوع له على هذا هو الماهية بشرط شئ * الثانى انه موضوع للماهية من حيث هي ورجحه السيد فالموضوع له على هذا هو الماهية لا بشرط شئ

(بحث فى بيان طرق معرفة اللغة)

اعلم أن الطريقة التى بها نقلت اللغة الينا النقل لانها أمور وضعية لا يستقل العقل بادراكها وطريق معرفتها تنحصر فى ثلاثة (الاول) النقل بطريق التواتر كالسماء والارض لمعانيها المعروفة وأكثر ألفاظ القرآن لمعانيها وأكثر ألفاظ الاحاديث النبوية مما ثبت للغة العربية بالتواتر (الثانى) النقل بطريق الآحاد كاخبارهم بان القرء بضم القاف وتشديد الراء اسم للبرد (الثالث) استنباط العقل بواسطة النقل وذلك بان يقال الجمع المعرف بال فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون يصح الاستثناء منه ولا حصر فيه وكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام ينتج الجمع المعرف بال عام فالصغرى نقلية يشهد بنقلها القرآن والكبرى عقلية لانه معلوم عقلا ان الاستثناء اخراج الاصل الذى لولم يكن الاستثناء لزم دخوله فى المستثنى منه وانما قيدنا موضوع الكبرى بقولنا مما لا حصر فيه ليخرج اسم العدد نحو له على عشرة الا ثلاثة فانه يصح الاستثناء منه وليس بعام كما سيأتى واللغة المعروفة بهذا الطريق ماصدقات موضوع نتيجة القياس المذكور كالرجال يعرف به انه موضوع للعموم والفرق بين ماهنا وبين ماسيأتى من أن اللغة لا تثبت بالقياس ان ماهنا استنباط وصف لاسم بقياس منطق وماسيأتى اثبات اسم

لآخر بقياس أصولي

(بحث في أن القياس تثبت به اللغة أم لا)

اعلم أنه لاخلاف في الاعلام لكونها غير موضوعة لمعان موجبة لها والقياس لابد فيه من معنى جامع ولا فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل وأسماء الصفات كالعالم فان مسمى الرجل الذكر البالغ من بني آدم ومسمى العالم من قام به العلم وهو متحقق في كل من قام به الذكورة والبلوغ والعلم فكان اطلاق اسم الرجل والعالم عليه ثابتا بالوضع لا بالقياس أو الاستقراء من اللغة كرفع الفاعل لانه حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل قاعدة كلية هي كل فاعل مرفوع فاذا رفعنا فاعلا لم نسمع رفعه من العرب لم يكن قياسا لاندراجه فيها * فان قيل رفع الفاعل من المعاني لانه كيفية للفظ فليس من اللغة التي هي ألفاظ موضوعة للمعاني *يجاب بان التحقيق ان الاعراب لفظي وانه عبارة عن الحركات وهي أحرف صغيرة تأتي بعد الحرف فيضعف سكونه على ماحققه الرضي * سلمنا انه معنوي فالمراد كالفاعل من حيث رفعه واتما الخلاف فيما اذا كان الاسم موضوعا لمسمى ثم رأينا فيه معنى يناسب أن يكون سببا لتسميته بذلك الاسم ووجدنا ذلك المعنى في مسمى غيره فهل يعدى ذلك الاسم الى الغير أيضا حكما على اللغة أم لا وذلك كالخمر فانه اسم للنيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فهل يطلق حقيقة على النبيذ المسكر كما يطلق على النيء من ماء العنب المذكور الحاقا له به في الاسم المذكور لوجود المعنى الذي هو التخمير للعقل وهو تغطيته المشترك بينهما الذي دامت التسمية للمسمى معه وجودا وعدما فان التخمير للعقل مالم يوجد في ماء العنب لايسمى خمرا بل عصيرا أوخلا واذا وجد فيه سمي به وكالسارق فانه اسم لمن يأخذ مال الحي خفية فهل يطلق على النباش الذي يأخذ كفن الميت خفية لوجود الاخذ خفية فيهما أم لا ولاخلاف في جواز الاطلاق مجازا والمشهور ان في هذه المسئلة قولين * أحدهما ان القياس ليس طريقا مثبتا للغة قال الآمدي والمختار انه لاقياس وذلك لانه اماأن ينقل عن العرب انهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر أو للمعتصر من العنب خاصة أولم ينقل شئ من ذلك فان كان الاول فاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان كان الثاني فالتعدية تكون على خلاف المنقول عنهم ولا يكون ذلك من لغتهم وان كان الثالث

فيحتمل أن يكون الوصف الجامع الذى به التسمية دليلا على التسمية ويحتمل أن لا يكون دليلا فليس أحد الأمرين أولى من الآخر فالتسمية تكون ممتنعة اهـ وهذا القول مذهب عامة الحنفية وقول أكثر الشافعية منهم امام الحرمين والغزالى * ثانيهما ان القياس مثبت للغة لأن الاسم دار مع الوصف فى الأصل وجودا وعدما والدوران يفيد ظن العلية فيلزم من وجوده فى الفرع وجود الاسم فيسمى النبيذ خمرا * وأجيب عن هذا من جهة النافين بان دوران الاسم مع الوصف وجودا وعدما لا يدل على كونه علة وهو منتقض بتسمية العرب للرجل الطويل نخلة والفرس الأسود أدهم ومع ذلك لم يسموا الفرس أو الجمل لطوله نخلة ولا الانسان المسود أدهم * واستدل المثبتون بان الامام الشافعى رحمه الله تعالى سمى النبيذ خمرا وأوجب الحد بشربه وأوجب الحد على النباش قياسا على السارق وأوجب الحد على اللائط قياسا على الزانى * وأجيب عنه بان تسمية الشافعى رحمه الله النبيذ خمرا لم يكن فى ذلك مستندا الى القياس فى اللغة بل الى قوله عليه السلام ان من التمر خمرا وهو توقيف لا قياس وبان ايجابه الحد فى النبش لم يكن لكون النبش سرقة وبان ايجابه الحد فى اللواطة لم يكن لكون اللواط زنا بل لمساواة النبش للسرقة واللواط للزنا فى المفسدة المناسبة للحد وهذا القول اختاره ابن سريج وابن أبى هريرة وأبو اسحق الشيرازى والامام الرازى وثمرة الخلاف تظهر فى الحدود فالقائل بالقياس يجوز التسمية ويثبت حد الخمر والسرقة والزنا فى شارب النبيذ والنباش واللائط بالنصوص الواردة فيها وتناولها لما يلحق بها ومن لا يقول بالقياس لا يجوز التسمية ولا يثبت الحدود المذكورة فيها لعدم تناول النصوص لها ومن قال منهم بالحد فى النبيذ مثلا احتاج الى قياسه على الخمر شرعا أو الى دليل من السنة

(بحث فى تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب)

اللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو مركب والا فهو مفرد وعلى هذا فعبد الله ان جعل علما على شخص كان مفردا وان قصد به النسبة الى الله تعالى بالعبودية كان مركبا لدلالة أجزائه على أجزاء معناه * والمفرد اما أن يكون لفظه واحدا ومعناه واحد أو متعدد * واما أن يكون متعددا ومعناه واحد أو متعدد فالاقسام أربعة

《 الأول اللفظ الواحد الموضوع لمعنى واحد 》

ان كان معناه غير صالح لاشتراك كثيرين فيه كزيد سمى جزئيا حقيقيا وجزئيا شخصيا ويسمى علما اذا كان اللفظ وضع لمعين لا يتناول غيره * واعلم ان فهم المعانى من الألفاظ انما يكون بعد العلم بالوضع فلا بد أن تكون المعانى متميزة معينة عند السامع فاذا دل الاسم على معنى فان لوحظ كونه متميزا معهودا عند السامع مع ذلك المعنى فهو معرفة وان لم يلاحظ معه فهو نكرة لأن المعانى كلها بالنسبة للواضع متساوية لا فرق بين معرفتها ونكرتها لأن الوضع لشئ يقتضى تعيينه والمراد بالوضع المأخوذ فى تعريف العلم مايشمل التحقيقى والحكمى فيه فيدخل العلم بالغلبة لأن غلبة استعمال المستعملين تنزل منزلة الوضع والمعرف بلام الحقيقة وان صدق عليه انه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها كما فى قوله تعالى وأخاف أن يأكله الذئب الا أن ذلك حاصل من وضعين فاسم الجنس كذئب موضوع لمعناه أعنى الماهية أو الفرد المنتشر على الخلاف ولام التعريف وضع لمفهوم كلى هو تعيين مدخوله ومجموعهما موضوع بالوضع التركيبى لمعين عند السامع هو مفهوم مدخوله وهو الذئب الواحد بالاتفاق فى هذا المثال فلا يدخل فى تعريف العلم بهذا الاعتبار اذ المعنى العلم هو اللفظ الذى وضع وضعا واحدا لمعين لا يتناول غيره والمعرف بلام الجنس ليس كذلك فسقط ما اعترض به العلامة الناصر على المحلى فى شرح جمع الجوامع * فعلم الشخص ماوضع لمعين فى الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له والمراد بالمعين فى الخارج المعين ولو فى الجملة فيدخل فى ذلك أسماء القبيلة والبلدان التى لم تنحصر فانها لا تزال تتجدد وكذلك الاعلام الموضوعة للمولود الغائب واستعمال العلم على الصغير بعد كبره لأن تبدل المشخصات أى الطول والقصر والبياض وغيرها لا يوجب تبدل الشخص لأنها أمارات التشخص لا موجباته * وعلم الجنس ماوضع للماهية المستحضرة فى الذهن من حيث ملاحظة تعينها كأسامة علم للسبع أى للماهية الحاضرة فى الذهن واسم الجنس وضع لها لا من هذه الحيثية كأسد اسم لماهية السبع من غير ملاحظة تعينها فى الذهن ولا فرق بين علم الجنس واسم الجنس فى الاستعمال فيقال أسد أجرأ من ثعالة كما يقال أسامة أجرأ من ثعالة والمراد بالجنس الجنس اللغوى وهو مطلق الأمر الكلى فيشمل النوع فان الأسد للحيوان المفترس نوع لا جنس وان كان

يصح أن يشترك فيه كثيرون سمي كليا سواء وقعت الشركة فيه بالفعل كالكوكب والانسان أولم تقع بان امتنع وجود فرد مطابق لمعناه فى الخارج كالجمع بين الضدين أو أمكن ولم يوجد فرد منه كجبل من ذهب أو أمكن ولم يوجد منه الافرد واحد كالشمس والقمر * واعلم أن تسمية اللفظ بالجزئى والكلى مجاز من تسمية الدال باسم المدلول لأن المسمى بهما حقيقة هو المعنى وانما قلنا بان امتنع وجود فرد مطابق الخ لما هو معلوم ان تقسيم الكلى انما هو باعتبار افراده والكلى يمتنع وجوده خارجا اذ كل موجود فيه مشخص لا يقبل الشركة ولا يمتنع تصوره ذهنا فان الذهن يتصور كل شئ فالممتنع يتصوره الذهن والا لما صح الحكم عليه بالامتناع * وما قيل من ان الممتنع لا وجود له فى الذهن لأن الذهن انما ينتزع من الخارج والجمع بين الضدين لا وجود له فى الخارج * مردود بان ماذكره من الحصر انما هو فى الوجود الذهنى الانتزاعى دون الاختراعى والوجود الذهنى منقسم اليهما ثم الكلى ان كان تناوله لجزئياته على السوية كالانسان بالنسبة لافراده سمى متواطئا لتوافق افراد معناه فيه وصدقه عليها بالسوية فالافراد التى يفرضها العقل يفرضها متفقة مع الفرد الخارجى الموجود فى جميع ماعدا الشخص فلا يصح أن يقال زيد أشد أو أولى بالانسانية من عمرو وان كان تناوله لجزئياته على وجه التفاوت فى أفراده بالشدة والأولوية كالبياض فان معناه فى الثلج أشد منه فى العاج وأولى به سمى مشككا * فان قيل مابه التفاوت ان كان داخلا فى التسمية فاللفظ مشترك وان كان خارجا فهو متواطئ * يجاب بانه خارج عن الماهية الا أنه داخل فى وقوعه على افراده وحصوله فيها فاعتبر قسما على حدة بهذا الاعتبار مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت

﴿ الثانى المفرد الموضوع للمعنى المتعدد ﴾

اللفظ ان وضع للمعنى المتعدد باوضاع متعددة فهو مشترك كالقرء مثلا وضع تارة للحيض وتارة للطهر واللفظ حقيقة فى المعنيين لاشتراكهما فيه * واعلم ان ماهو من قبيل الموضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص كالضمائر وأسماء الاشارة والموصولات مما اتحد فيه الوضع وتعدد المعنى ليس من قبيل المشترك لتعدد الوضع فيه واتحاده فيما هو من هذا القبيل ﴿ تنبيه ﴾ المضمرات وأسماء الاشارة والموصولات كل منها موضوع للجزئيات التى استحضرت عند الوضع بأمر كلى

صادق على كل واحد من الجزئيات الموضوع لكل منها اللفظ فلفظ أنا مثلا موضوع لزيد وعمرو وبكر وهكذا استحضرت عند الوضع لهم بأمر كلى وهو مفرد مذكر متكلم * ولفظ ذا موضوع للجزئيات كزيد وعمرو الخ استحضرت عند الوضع بأمر كلى وهو مفرد مذكر مشار اليه * ولفظ الذى مثلا وضع لزيد وعمرو ونحوهما من الافراد استحضرت بأمر كلى وهو مفرد مذكر وليس هذا الأمر الكلى موضوعا له اللفظ وهذا ماذهب اليه العضد والسيد من أنها جزئيات وضعا واستعمالا وذهب السعد الى انها موضوعة للأمر الكلى لكن شرط الواضع أن تستعمل فى جزئى فهى كليات وضعا جزئيات استعمالا فالأمر الكلى يلاحظ على كل من القولين على الأول من حيث انه آلة للوضع وعلى الثانى من حيث انه الموضوع له *ودليل السعد ان لفظ هذا مثلا ان كان موضوعا لكل واحد من المشخصات لزم تعدد الوضع والأصل خلافه وان كان موضوعا لبعض المشخصات دون بعض كان ترجيحا من غير مرجح فتعين أن يكون الموضوع له الأمر الكلى ويلزم على مذهبه أن لا يكون شئ من المضمرات ونحوها مستعملا فى حقيقته بل استعمالها مجازى *ورد بان استعمال الكلى فى جزئيه انما يكون مجازا اذا استعمل فيه من حيث خصوصه وأما استعماله فى جزئيه من حيث اشتماله عليه فهو حقيقة *قال العلامة العطار وللعلامة عبدالحكيم فى حواشى المطول تحقيق نفيس قال ان المراد بقولهم انها موضوعة لمفهوم كلى لتستعمل فى جزئياته انها موضوعة للمفهوم الكلى من حيث تحققه فى جزئى من جزئياته لا لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله فى كل جزئى حقيقة واستعماله فى المفهوم الكلى من حيث هو مجاز وبهذا ظهر أن الاختلاف بين الرأيين لفظى *وقد نص السيد على أنها فى حكم المشترك من حيث الاحتياج فيها الى القرينة اه *وأجيب عن ترداد السعد بالتزام كونه موضوعا لكل واحد لكن لانسلم أنه يلزم عليه تعدد الوضع بل الوضع واحد بسبب ملاحظة الواضع الأمر الكلى الصادق على كل واحد من الجزئيات ولا يلزم تعدد الوضع الا اذا قلنا ان لفظ هذا مثلا موضوع لكل جزئى بوضع مستقل ونحن لانقول بذلك *والفرق بين العلم وهذه الثلاثة انها تشاركه فى التعيين وتفارقه بان التعيين فى العلم بالوضع وفيها بالقرينة كقرينة التكلم والخطاب والغيبة فى الضمائر وكالاشارة الحسية بعضو من الأعضاء فى أسماء الاشارة وكالنسبة المعلومة انتسابها للمراد بين المتكلم

والمخاطب فى الموصولات نحو جاء الذى كان معنا بالأمس فالذى فى حد ذاته صادق بالذى كان معنا بالأمس و بغيره لكن الصلة تعين المراد منه عند الاستعمال ثم المراد بالجزئى مايشمل الجزئى الحقيقى والاضافى والاضافى هو ما اندرج تحت كلى *ولو كان كليا فالانسان جزئى اضافى فقط وزيد حقيقى واضافى * وان لم يوضع اللفظ لكل من المعانى المتعددة لايكون اللفظ حقيقة فى كل منها كالاسد للحيوان المفترس والرجل الشجاع فهو حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى وكالسماء اذا استعمل فى المطر والنبات فهو مجاز فيهما

﴿ الثالث اللفظ المتعدد للمعنى الواحد ﴾

اذا كانت الالفاظ متعددة دالة على معنى واحد باعتبار معنى واحد وكانت متغايرة تسمى مترادفة لترادفها وتواليها على معنى واحد كالبهتر والبحتر للقصير والصهلب والشوذب للطويل وان كانت دالة على معنى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاطعا والصارم باعتبار شدة القطع فلا يسمى مترادفا وكذا قولنا قام زيد زيد ليس من الترادف بل هو من التأكيد اللفظى * والفرق بين الالفاظ المترادفة والالفاظ المؤكدة أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا * وأما المؤكدة فان اللفظ الذى وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكد أو رفع توهم التجوز أو السهو وقد ذهب الجمهور الى اثبات الترادف فى اللغة العربية وهو الحق لما هو معلوم بالضرورة من وقوعه فى لغة العرب مثل الحنطة والبر والقمح والاسد والليث وسببه اما تعدد الواضع كأن تضع احدى القبيلتين أحد الاسمين على مسمى وتضع الاخرى له اسما آخر من غير شعور كل قبيلة بوضع الاخرى ثم يشتهر الوضعان بعد ذلك أو يكون الواضع واحدا لتكثير الوسائل الى الاخبار عما فى النفس فانه ربما عسر عليه النطق به كالالثغ الذى يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح واما للتوسع فى مجال البديع كالمجانسة نحو اشتريت البر وأنفقته فى البر فلو عبر بالقمح فات المطلوب والسجع كقولك ما أبعد مافات وما أقرب ماهو آت فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل السجع * وبما ذكر يندفع ماقاله المانعون لوقوع الترادف فى اللغة من انه لو وقع لبطل فائدة أحد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر فيكون الثانى من باب العبث * ويجوز ايقاع كل من اللفظين المترادفين بدل الآخر الا لمانع شرعى وهو

التعبد باللفظ المتوارث كتكبيرة الاحرام عند الشافعية والامام أبي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى القادر عليها فلا يصح عندهم أن يأتي بلفظ آخر غير (الله أكبر) في تكبيرة الاحرام كالله أكبر مع انه مرادفه وجوّز أبو حنيفة رحمه الله تعالى ذلك في تكبيرة الاحرام لأن المطلوب في الشروع الذكر والتعظيم وذلك حاصل بأي لفظ كان وبأية لسان كان نعم لفظ الله أكبر واجب للمواظبة عليه لا فرض

﴿ الرابع اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد ﴾

اللفظان اذا كان مفهوم أحدهما مساويا لمفهوم الآخر كالانسان والناطق اذ يصدق كل منهما على مايصدق عليه الآخر سميا متساويين وان كان مباينا له مباينة كلية لا يتصادقان أصلا كالحجر والانسان سميا متباينين أو مباينة جزئية يتصادقان في مادة ويتفارقان في مادتين كالانسان والأبيض فهما أعم وأخص من وجه أو مباينة جزئية يتصادقان في مادة وينفرد أحدهما في مادة أخرى كالعبادة والصلاة فهما أعم وأخص مطلقا

(بحث في تقسيم اللفظ المفرد الى مشتق وجامد)

اللفظ المشتق هو ما وافق مصدرا بحروفه الأصول ومعناه مع زيادة فخرج ما وافق مصدرا بحروفه الأصول لا بمعناه الذي هو الحدث الخاص كضرب بمعنى بين بالنسبة الى الضرب بمعنى السير في الأرض وخرج ما وافقه في المعنى لا في الحروف الأصول كنصر بمعنى أعان بالنسبة الى الاعانة ولا بد من تغيير لفظ المشتق عن المشتق منه * والمشتق قد يطرد فلا يتوقف على السماع ان اعتبر في مسمى المشتق معنى المشتق منه على أن يكون داخلا في التسمية وجزأ من المسمى بحيث يكون المشتق اسما لذات مبهمة ينسب اليها ذلك المعنى كضارب ومضروب وان اعتبر ذلك لا على انه داخل في التسمية بل على أنه مصحح للتسمية من بين الأسماء بحيث يكون ذلك الاسم اسما لذات مخصوصة يوجد فيها ذلك المعنى فهو مختص لا يطرد في غيرها مما وجد فيه ذلك المعنى كالقارورة لا تطلق على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقر للمائع كالكوز ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له من لفظه اسم فاذا قلت الله عالم أو متكلم فمعناه أنه تعالى قامت به صفة العلم وصفة الكلام * وخالف المعتزلة في صفات الله تعالى فانهم قالوا انه تعالى عالم بذاته ونفوا اتصافه تعالى بالعلم

وغيرها من صفات المعاني فاعترفوا بصدق المشتق الذي هو عالم من غير تحقق أصله وهو العلم لأنه لا يجوز قيام الصفات بذاته تعالى لأنها ان كانت حادثة فيستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وان كانت قديمة يلزم تعدد القدماء وهو باطل لأن الله ذم النصارى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ولا يلزمهم هذا الاعتراض حيث قالوا بعالميته تعالى لأنها من النسب الاعتبارية دون الصفات العينية فهي أمور لا وجود لها في الخارج وانما يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر * وأجاب أهل السنة بان الممتنع انما هو تعدد قدماء هي ذوات قديمة * وأما الصفات التي تقول بها فهي واجبة للذات وليست واجبة بذاتها حتى يصح فيها دعوى الألوهية من أحد * واطلاق المشتق كالقاتل لمباشر القتل في الحال حقيقة اتفاقا * واطلاقه على ما ليس مباشرا له لكنه سيباشره في المستقبل مجاز اتفاقا * واطلاقه على من وقع منه القتل في الماضي فيه خلاف * فقالت الحنفية اطلاقه على من وصف به بعد انقضاء المعنى مجاز لأنه يتبادر من اللفظ اذا أطلق قيام المعنى بمن وصف به فيكون مجازا بعد انقضائه لأن الضارب بعد انقضاء الضرب يصدق عليه عرفا انه ليس بضارب واذا صدق عليه ذلك وجب أن لا يصدق عليه أنه ضارب فأهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين * وقالت الشافعية اطلاقه عليه بعد انقضائه حقيقة لاتصافه بذلك في الجملة ولأنه لو لم يصح اطلاقه حقيقة لم يصح قولنا مؤمن لنائم وغافل لأنهما غير مباشرين الايمان وهذا باطل لأن النائم والغافل لا يخرجان عن الايمان بالنوم والغفلة فيصح الاطلاق باعتبار الماضي * ويعارض هذا بامتناع اطلاق كافر على رجل مؤمن بسبب كفر تقدم والا لزم أن يكون أكابر الصحابة كفارا حقيقة * وقد يجاب بان هذا الاطلاق جائز لغة ولكنه لا يجوز شرعا حفظا للأدب المفروض * وقد أجاب بعضهم بتخصيص الدعوى باسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث * أما التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي أيضا والايمان من هذا القبيل (والجامد) ما خالف المشتق كرجل وفرس

(المقصد الاول في الادلة وهو يشتمل على أربعة أبواب)

اعلم أن الأدلة المتفق عليها بين الأئمة الاربعة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس * لان الدليل في حقنا ان كان من الله تعالى فهو الكتاب * وان كان من

غيره فان كان من الرسول عليه السلام فهو السنة * وان كان من غيره فان اتفقت عليه الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والقياس لا يعتبر عند معارضة واحد من الثلاثة له باتفاق الائمة الاربعة ولا يحتاج اليه عند وجود واحد من الثلاثة فحجته ضرورية عند فقدان الادلة الثلاثة فى الحادثة وان كانت هو أيضا منصوبا من قبل الشارع

(الباب الاول فى مباحث الكتاب)

اعلم ان الكتاب لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب ثم غلب فى عرف أهل الشرع على القرآن وهو اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتلو المتواتر والمنزل من الله تعالى قسمان * قسم قال الله تعالى لجبريل عليه السلام اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة الله تعالى من غير تغيير فالقرآن من هذا القسم * وقسم آخر قال الله تعالى لجبريل عليه السلام قل للنبي الذى أنت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وأمر بكذا وكذا ففهم جبريل ماقاله الرب ثم نزل على ذلك النبي فقال ماقاله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة لكن المعنى من الله تعالى فاللفظ ليس من الله تعالى وهذا هو الحديث * وبحث الاصولى عن الكتاب انما هو من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي والدليل هو الجزء نحو أقيموا الصلاة فبعض القرآن يسمى قرآنا حقيقة لان جزء الشئ اذا كان مشاركا له فى معناه كان مشاركا له فى اسمه ولهذا يقال ان بعض اللحم لحم وبعض الماء ماء لاشتراك الكل والبعض فى المعنى المسمى بذلك الاسم * والمراد بالمتلو ماتتعلق الاحكام الشرعية بتلاوته كوجوبها فى الصلاة وحرمتها على الجنب فخرج بذلك الاحاديث القدسية والنبوية ومنسوخ التلاوة * وخرج بالمتواتر القراآت التى لم تتواتر كقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانهما وقراءة أبي فعدة من أيام أخر متتابعات قال الزركشي فى البرهان والقراآت السبع متواترة عند الجمهور وقيل مشهورة اه وهى قراءة أبي عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكسائى وابن كثير وابن عامر * والتحقيق ان كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية واتفق عليه القراء المشهورون فهو قرآن وما اختلفوا فيه فان احتمل رسم المصحف قراءة كل واحد من المختلفين مع مطابقتها للوجه الاعرابي والمعنى العربي فهي الشاذة

وأجيب من طرف المخالف بان النص ليس بمطلق بل هو مجمل فان من وضع الجبهة
على الأرض الى غير القبلة أو على غير الوضوء فهو ساجد لغة وليست هذه السجدة
معتبرة في الشرع فهذا الحديث بيان لذلك النص المجمل وبيان المجمل يجوز
بخبر الواحد ولو سلم ان النص مطلق يقال ان هذا الحديث حديث مشهور تلقته
الأمة بالقبول ورواه أئمة الحديث باسانيد كثيرة والزيادة على الكتاب بالخبر
المشهور جائزة ﴿ومن الخاص الأمر﴾ لأنه وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل والنهي
والمطلق والمقيد

(بحث الامر)

الأحسن في تعريفه كما يؤخذ من الأحكام والمرآة وغيرهما انه اللفظ الدال
بالوضع على طلب الفعل جزما على جهة الاستعلاء * فقولنا الدال بالوضع الخ المراد
به مايدل على طلب الفعل من صيغة افعل واسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام
نحو لينفق * وخرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل نحو أطلب منك الفعل
* وقولنا طلب الفعل احتراز عن النهي وغيره من أقسام الكلام * وخرج بقولنا جزما
الصيغ المستعملة في الندب والاباحة فانها لا تسمى أمرا حقيقة عند الأصوليين
* وقولنا على جهة الاستعلاء احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس مما هو
بطريق الخضوع والتساوي * واعلم ان صيغة الأمر حقيقة في الوجوب كقوله
تعالى أقيموا الصلاة وقد تستعمل في معان كثيرة * منها الندب كقوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا * والتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما
يليك وهو داخل في الندب فان الأدب مندوب اليه وان كان قد جعله بعضهم قسما
مغايرا للمندوب * والارشاد كقوله تعالى واستشهدوا وهو قريب من الندب
لاشتراكهما في تحصيل المصلحة الا أن الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا
* وللاباحة كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله * وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام
آمنين * وللتذليل كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين * وللتعجيز كقوله تعالى فأتوا
بسورة من مثله * وللاهانة كقوله تعالى ذق انك أنت العزيز الكريم * والدعاء
كقوله تعالى اغفر لي

(حكمه)

حكم الأمر المجرد عن القرائن الوجوب عندنا سواء كان الأمر بالشيء واردا بعد
تحريمه أو قبله * وقال بعض أصحاب الشافعي موجب الأمر في أغلب الاستعمال قبل
الحظر للوجوب وبعده للإباحة كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض
وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة
* وأجيب بان الاباحة ما فهمت من الأمر بل من قوله تعالى وأحل الله البيع والأمر
في الآية ليس من محل النزاع لأنه الأمر المجرد عن القرينة وههنا قرينة وهي كون
منفعة الأمر راجعة الى العباد فلو ثبت به الوجوب لكان حرجا عليهم لأثمهم بالترك
والتحريم السابق لا يصلح دليلا على الاباحة لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن
جاز الانتقال الى الوجوب وقد جاء بعد الحظر الوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين * وقال امام الحرمين وغيره بالتوقف لان صيغة افعل
اذا وردت بعد الحظر احتمل أن تكون مصروفة الى الاباحة ورفع الحجر كما في قوله
صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا واحتمل أن
تكون مصروفة الى الوجوب كما لو قيل للحائض اذا زال عنك الحيض فصلي وصومي
فامتنع الجزم باحدهما فوجب التوقف حتى يتعين المراد * استدل القائلون بالوجوب
بأدلة منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أي يعرضون عن ترك
مقتضاه أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم لانه رتب على ترك مقتضى أمره
اصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب الأليم في الآخرة فأفادت الآية أن لفظ الامر يفيد
الوجوب مع تجرده عن القرائن وقوله تعالى أفعصيت أمري أي تركت مقتضاه
فدل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب لهذه الاية
ولقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والامر الذي أمره به هو قوله
اخلفني في قومي وهو مجرد عن القرائن * والصحيح ان الامر بالفعل لطلب الماهية
فيحمل على المرة من جهة انها ضرورية اذ لا وجود للماهية الا في الفرد فلا بد منها
في الامتثال قطعا * فاذا قيل له صل أو صم فقد أمره بإيقاع فعل الصلاة أو الصوم
فيكون ممتثلا بصلاة واحدة وصوم يوم واحد * والامر المطلق عن قرينة التكرار
أو المرة لا يقتضي تكرر الفعل المأمور به أي وقوعه مرة بعد أخرى في أوقات

متعددة والا لاستغرقت العبادات الاوقات كلها لانه ليس فى اللفظ اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات أولى بالتعيين من البعض وهذا باطل بالاجماع وتكرر العبادات كالصلاة والصوم بتكرر وقتها الذى جعل سببا لها لا بالاوامر لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فالصلاة تتكرر بتكرر وقتها والصوم يتكرر بتكرر وقته الذى جعل سببا له وهو شهر رمضان ولم يجب الحج فى العمر الا مرة لان البيت واحد لاتكرار فيه * قال صاحب نور الانوار لايقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر * لانا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما اه * والامر المعلق على شرط أو المخصوص بوصف لايفيد التكرار من حيث الصيغة بل من حيث التعليق لها على ذلك الشرط أو الصفة ان كان فى الشرط أو الصفة مايقتضى ذلك كقوله وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فتكرر الطهارة بتكرر الجنابة والجلد بتكرر الزنا والا فلا كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وأعط الرجل العالم درهما وأمر الحج المعلق بالاستطاعة فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لانها فى تقدير أن يقال من استطاع فليحج أو ليحج المستطيع فهى خبر مستعمل فى الامر يحمل على المرة لان الاقرع بن حابس رضى الله عنه سأل فى الحج ألعامنا هذا أم للابد فقال عليه السلام لا بل للابد * والصحيح ان الامر المطلق الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء كالامر بالزكاة لايقتضى تعجيل فعل المأمور به فهما أتى بالفعل فى أى زمان كان يكون ممتثلا للامر ولا اثم عليه بالتأخير * ومن قال ان الامر يقتضى التكرار قال انه يوجب الفور لان من ضرورة التكرار استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى آخر العمر

(بحث الاداء والقضاء والاعادة)

الاتيان بالمأمور به اما أن يكون أداء أو قضاء والاداء تسليم عين ماعلم ثبوته من الامر وهو أفعال الجوارح فى الوقت المعين له والمراد بالتسليم اخراجه من العدم الى الوجود * وقيل الاداء فعل بعض مادخل وقته قبل خروجه مع وقوع الباقى

في الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو مع وقوع الباقي بعد الوقت في الصلاة بشرط أن يكون المفعول من الصلاة في وقتها ركعة وهذا مذهب الشافعية * والمشهور عند الحنفية أنه اذا أدرك التحريمة في الوقت يكون أداء وقيل ان مافعل في الوقت أداء ومافعل بعده قضاء والعبادة التي لم يقدر لها وقت في الشرع كالايمان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للقادر لايسمى فعله أداء ولا قضاء وان كان فوريا والزمان ضروريا لفعله والايمان فعل اصطلاحا لأن المراد بالفعل عند الأصوليين ماقابل الانفعال فيشمل التصديق والقضاء هو فعل المأمور به بعد وقته ففعل صلاة الظهر في وقتها أداء وفعلها في غير وقتها قضاء * والاعادة وهي فعل مافعل أولا مع نوع من الخلل ثانيا ان كانت واجبة بان وقع الفعل الأول فاسدا بان ترك القراءة مثلا فهي داخلة في الأداء أو القضاء لأن الفعل الأول لما فسد التحق بالعدم وكان الاعتبار الثاني فان كان أداه في الوقت كان أداء وان أداه بعده كان قضاء وان وقع الفعل الأول ناقصا بان ترك شيأ يجبر بسجود السهو وقع الفعل الأول عن الواجب على القول الأصح فلا تكون الاعادة مما وجب بالأمر والكلام فيه وحينئذ تكون الاعادة غير الأداء والقضاء يجب بما يجب به الأداء وهو الأمر الأول وهذا مذهب الحنابلة * والقول الأصح عند الحنفية وبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى وذهب العراقيون من أصحابنا والمحققون من الشافعية والمعتزلة الى أنه يكون بسبب جديد * استدل أهل القول الأول بأدلة * منها قوله عليه الصلاة والسلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه مااستطعتم ومن فاته الوقت الأول فهو مستطيع الفعل في الوقت الثاني * ومنها ان الأمر انما يدل على طلب الفعل وهو مقتضاه لاغير * وأما الزمان فلا يكون مطلوبا بالأمر اذ ليس هو من فعل المكلف فاختلاله لا يؤثر فيه * ومنها انه لو وجب القضاء بأمر جديد لكان أداء كما في الأمر الأول وقال أهل القول الثاني لو كان الأمر الأول مقتضيا لكان مشعرا به وهو غير مشعر به فانه اذا قال صم في يوم الخميس فانه لا اشعار له بايقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة وصار هذا كما لو أمر الطبيب بشرب الدواء في وقت فانه لا يكون متناولا لغير ذلك الوقت * واستدلوا بقوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه أمر بالقضاء ولو كان مأمورا به بالأمر الاول لكانت فائدة الخبر التأكيد ولو لم يكن مأمورا به لكانت فائدته التأسيس وهو أولى * وهذا الخلاف في القضاء بمثل معقول

وأما القضاء بمثل غير معقول فلا خلاف في أنه يكون بسبب جديد كما في الجمعة فإن
إقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت فإذا مضى الوقت لا يعلم
للفعل مثل إلا بنص جديد إذ لا مدخل للرأي في حق العبادات وإثبات المماثلة بينهما
وإنما سمي ذلك قضاء وإن كان بأمر جديد لأنه استدراك لوجوب سابق بخلاف
الواجب ابتداء * والأداء إما محض وهو قسمان كامل وهو ما يؤدى ملتبسا بوصفه
كما شرع مثل الصلاة بجماعة فيما شرعت فيه الجماعة وقاصر وهو ما يؤدى بدون بعض
أوصافه كالصلاة منفردا لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة * وإما أداء شبيه
بالقضاء كفعل اللاحق وهو من أدرك أول الصلاة مع الإمام وفاته الباقي بأن نام خلف
الإمام ولم ينتبه إلا بعد فراغه فهو مؤد لبقاء الوقت أداء يشبه القضاء لفوات ما التزمه
مع الإمام من المتابعة فهو يقضي ما انعقد له إحرام الإمام بمثله لا بعينه والإتيان بالمثل
قضاء * ولما كان أداء باعتبار أصل الصلاة لبقاء الوقت وقضاء من حيث الوصف
وهو فوات التزامه جعل أداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالأداء لأن الوصف تبع
والتسمية باعتبار الأصل أولى * والأداء الكامل في حقوق العباد كتسليم المبيع إلى
مشتريه على الوصف الذي ورد عليه البيع والقاصر كتسليمه لا على الوصف الذي وجب
تسليمه عليه والأداء الشبيه بالقضاء كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه صحت
التسمية ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم فلو اشتراه وسلمه لها قبل قضاء
القاضي بالقيمة كان التسليم أداء شبيها بالقضاء * أما كونه أداء فمن حيث أن العبد
عين حق المرأة لأنه المستحق لها بالتسمية * وأما كونه شبيها بالقضاء فمن حيث أن
تبدل الملك يوجب تبدلا في العين حكما فصار بانتقاله من ملك البائع إلى الزوج كأنه
غير المسمى فكان تسليمه تسليم مثل الواجب وهذا معنى القضاء * ويتفرع على كونه
أداء أنها تجبر على قبوله ويجبر الزوج على تسليمه إذا طالبته ويتفرع على كونه شبيها
بالقضاء نفاذ تصرفاته دون تصرفاتها قبل التسليم * والقضاء إما محض وهو قسمان قضاء
بمثل معقول وهو أن يعقل فيه المماثلة كقضاء الصوم بالصوم والصلاة بالصلاة لتحقق
التماثل صورة ومعنى وقضاء بمثل غير معقول أي لا يدرك العقل كونه مثلا كالفدية
للصوم فإن الفدية وهي نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو صاع من تمر أو شعير
خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيخ الفاني فإنا لا نعقل المماثلة بين
الفدية والصوم لا صورة ولا معنى أما صورة فظاهر وأما معنى فلأن معنى الصوم

اتعاب النفس بالكف عن شهوتى البطن والفرج ومعنى الفدية تنقيص المال وان
كان بينهما مماثلة باعتبار انه لما صرف طعام اليوم الى المسكين فقد منع النفس عن
الارتفاق به فكأنه لم يطعمها لكننا لانعقلها فأثبتناها اما بالنص على القول بان
معنى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه على الذين يصومونه جهدهم وطاقتهم * وقيل
بحذف حرف النفى أى لايطيقونه * واما على القول بان الآية على ظاهرها وانها
منسوخة باطلاق قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فثبوت الفدية بالاجماع ثم ان
الفدية انما تكون عن صوم هو أصل بنفسه كقضاء رمضان * أما صوم الكفارات
فلا تكون الفدية خلفا عنه فى حق الشيخ الفانى لأنه بدل عن غيره والبدل لا يكون
له بدل * فان قيل ان الفدية ثبتت فى الصوم بنص غير معقول ومالا يعقل له مثل
لايقضى الا بنص كما قالوا بذلك فى الوقوف بعرفة ورمى الجمار فانها لاتقضى لعدم
النص * وخالفوا ذلك فى صلاة الشيخ الفانى العاجز عنها فأوجبوا الفدية لها عند
الايصاء بها ولا نص انما النص فى الصوم وهو غير معقول فلا يقاس عليه لان من
شرط القياس أن يكون حكم المقيس عليه معقولا * يجاب بان المعنى المؤثر فى ايجاب
الفدية كالعجز مثلا مشكوك لامعلوم الا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية
فى الصلاة واجبة أيضا بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة تمحو
سيئة فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها * ولهذا قال محمد فى فدية الصلاة
تجزيه ان شاء الله تعالى * واما قضاء شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع
لمدرك الامام فيه مادام راكعا اذا خاف أن يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات
العيد قائما فانه يكبر للافتتاح أولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد فى الركوع
من غير أن يرفع يديه * أما كونه قضاء فلأن التكبيرات قد فاتت عن موضعها
* وأما شبهه بالاداء فلأن الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما * أما حقيقة فلاستواء
النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة * واما
حكما فلأن مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة * والقضاء فى حقوق العباد
بمثل معقول قسمان كامل كضمان المغصوب بالمثل صورة ومعنى وقاصر كضمانه بالقيمة
اذا لم يوجد للمغصوب مثل أو كان وانقطع بان لايوجد فى الاسواق فتكون القيمة
مثله معنى والكامل هو الاصل فى الضمان حتى لو أدى القيمة فى المثل مع القدرة
على المثل الكامل لايجبر المالك على القبول لان حق المستحق فى الصورة والمعنى

فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة والمثلى المكيل والموزون والعددي المتقارب وغير ذلك قيمى * ومنه المثلى المختلط بخلاف جنسه والموزون الذي في تبعيضه ضرر كالأواني من النحاس * والقضاء بمثل غير معقول كضمان النفس بالمال في حالة الخطأ فان المماثلة لا تعقل بين الآدمي والمال لأنه مالك والمال مملوك * وانما وجب ضمانها بالمال بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص في القتل العمد خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فان ولي الجناية مخير بين القصاص والدية * والقضاء الشبيه بالأداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا ان أتاها بالعين أجبرت على القبول وان أتاها بالقيمة أجبرت على القبول*أما كونه قضاء فلأنه مثل الواجب لا عينه لأن المسمى هو العبد * وأما كونه شبيها بالأداء فمن جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن أداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة أصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه

(بحث لابد للمأمور به من صفة الحسن)

اعلم أن الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان «الأول» كون الشئ ملائما للطبع ومنافرا له «الثاني» كون الشئ صفة كمال أو نقص كالعلم والجهل «الثالث» متعلق المدح والذم في العاجل والثواب والعقاب في الآجل كالعبادات والمعاصي ولا خلاف في أنهما بالمعنيين الأولين عقليان فيدرك العقل ذلك من غير احتياج الى ورود شرع * وأما المعنى الثالث فهو محل النزاع * فقالت الأشاعرة الحسن بهذا المعنى موجب الأمر فالفعل أمر به فحسن لا انه حسن فأمر به والحاكم به الشارع ولا دخل للعقل وانما هو آلة لفهم الخطاب الشرعي * ومنا من وافقهم في هذا الرأي * وقالت المعتزلة الحسن مدلول الأمر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فأمر به على عكس ما عند الاشاعرة والموجب له العقل بمعنى أنه يقتضي المأمور به شرعا وان لم يرد * فاذا ورد الشرع بما أدرك العقل حسنه ابتداء كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة كان الأمر مؤكدا له * واذا ورد فيما لا يدرك العقل حسنه ابتداء كمقادير العبادات كان الأمر منزلا لخفائه مظهرا لمقتضاه من الحسن*والمختار عند الحنفية التوسط فان المعتزلة جعلت العقل حاكما

وأوجبوا الايمان على الصبي العاقل والأشاعرة عطلوا العقل فأبطلوا ايمان الصبي
العاقل * وتوسط أصحابنا فقالوا ان للعقل مدخلا في معرفة حسن بعض الأشياء
وقبحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى وجميع المأمورات
فيها حسن آخر ثبت بكونه مأمورا به وهو لا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر فالايمان
مع كونه حسنا في نفسه لأنه اذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكرا للمنعم بتوحيده
وتصديقا له حسن أيضا لكونه مأمورا به ولا نقول ان الشارع جعلها حسنة وكان
اتيانها واتيان المنهيات في أنفسهما متساويين كما هو مذهب الأشعري * ومايقال في
الحسن يقال في القبيح * والمأمور به اما أن يكون حسنا لعينه حقيقة وهو قسمان
﴿الأول﴾ مالا يقبل سقوط التكليف به بحال وجوبه بحال من الأحوال كالتصديق
المتيقن في الايمان لأنه لو بدله بضده كان كفرا بأي وجه بدله ﴿الثاني﴾ مايقبل
سقوط التكليف به كالصلاة فانها حسنة لعينها لانها تدل على تعظيم الله تعالى وتعظيم
المعظم حسن لكنها تقبل السقوط باعذار كثيرة كالجنون والحيض أو ملحقا به حكما
كالزكاة والصوم والحج فان الزكاة ليست حسنة في نفسها لانها اضاعة مال وانما
صارت حسنة بواسطة حاجة الفقير لانها اقتضت أن يكون دفعها من الاغنياء من
قليل فاضل مالهم حسنا وهو الزكاة والصوم ليس حسنا في نفسه لانه تجويع
النفس وفيه منع نعم الله تعالى عن مملوكه وانما حسن لما فيه من قهر النفس
الأمارة بالسوء والحج ليس حسنا في نفسه لان قطع المسافة وزيارة أماكن مخصوصة
يساوي في ذلك سفر التجارة وزيارة البلاد * وانما صار حسنا بواسطة انه زيارة
أمكنة معظمة عظمها الله تعالى وفي زيارتها تعظيم صاحبها وهذه الوسائط لا تخرج
هذه العبادات من أن تكون حسنة لعينها لانها ليست أفعالا اختيارية للعبد صالحة
لان تتصف بالحسن فحاجة الفقير بخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة وكون النفس
أمارة بالسوء بخلق الله تعالى اياها على هذه الصفة وشرف البيت بجعل الله تعالى اياه
مشرفا فالوسائط لما ثبتت بخلق الله تعالى كانت مضافة اليه وسقط اعتبارها في حق
العبد فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فصارت ملحقة بالحسن
لعينه كالصلاة وحكمه عدم سقوطه الا بالأداء أو بسبب عروض مايسقطه مثل
الحيض للصلاة * واما أن يكون حسنا لحسن في غيره وهو نوعان ﴿الأول﴾ مالا
يتأدى ذلك الغير بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل مقصود كالسعي الى الجمعة

فانه ليس بحسن فى نفسه اذ هو مشى ونقل أقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى أدائها ثم الجمعة لا تتأدى به بل بفعل مقصود بعده حتى لو تمكن منها بلا سعى أو بسعى لا للجمعة سقط الامر بالسعى ﴿الثانى﴾ أن يتأدى ذلك الغير بنفس المأمور به من غير احتياج الى فعل آخر كالجهاد والحدود وصلاة الجنازة فان الجهاد ليس بحسن لذاته لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده * وانما صار حسنا لاعلاء كلمة الله وهو يتأدى بنفس الجهاد وكذلك اقامة الحدود فى نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس عن المعاصى والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود وصلاة الجنازة فى نفسها ليست حسنة لانها بدون الميت عبث وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت المسلم وهو يحصل بمجرد صلاة الجنازة وحكمه وجوبه بوجوب الغير وسقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير

﴿بحث المأمور بفعل لابد أن يكون قادرا على تحصيل المأمور به حقيقة
لأن تكليف ماليس فى الوسع ليس بحكمة﴾

اعلم أن القدرة شرط التكليف فلا يجوز التكليف بما لا يطاق لانه لا يليق بالحكمة ومالا يليق سفه وهو قبيح فلا يجوز صدوره منه تعالى ثم مالا يقدر عليه المكلف ان كان ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين أو قلب الحقائق فلا خلاف فى عدم جواز التكليف به فضلا عن وقوعه * واستدلوا عليه بالاجماع وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها * ويعبر عن هذا القسم بالمستحيل عقلا * واما أن يكون ممكنا فى نفسه ممتنعا عادة لجريان مانع كتكليف الزمن المشى والانسان بالطيران والتكليف بهذا غير واقع عند الجمهور خلافا للاشعرى * واما أن يكون ممكنا فى نفسه ومن العبد ويمتنع لعلم الله بعدم وقوعه ولا نزاع فى وقوع التكليف به * فان من مات على كفره بعد عاصيا بالاجماع وعلم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن كونه مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد غاية مافى الباب ان الله تعالى لا يحدث عقب قصده وليس علم الله تعالى بالوقوع أو عدمه موجبا للوقوع أو الامتناع والا لانسد باب التكليف ضرورة أن علم الله تعالى اما بالوجوب أو الامتناع ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور ولا مستطاع بل يقال ان الله تعالى علم أن أبا جهل مثلا لا يؤمن باختياره وقدرته فعلم ان له قدرة واختيارا على الايمان وعدمه فليس ايمانه ممتنعا والا لزم الجهل تعالى الله عن ذلك * والمراد بالقدرة التى هى شرط التكليف

الأمر هو طلب ايقاع الفعل من العبد القدرة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهذه القدرة هي المعبر عنها بسلامة الآلات والاسباب وهي توجد قبل الفعل ومعه لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير وهي الاستطاعة المقارنة الفعل لان الفعل لا يتخلف عنها لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانه لا معنى لاشتراط التكليف بها لان الفعل عند اجتماع جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك ولانه يلزم حينئذ أن لا يتوجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم أن لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة * فان قيل ان الفعل قبل هذه القدرة ممتنع ولا تكليف بالممتنع * يجاب بان التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف العبد ايقاع الفعل قبل وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه الفعل في المستقبل بالمباشرة لصحة تعلق قدرة العبد وقصده الى ايجاده وانما الممتنع تكليف مالا يطاق بمعنى أن يكون مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده كتكليفه بحمل الجبل * ثم هذه القدرة نوعان قدرة ممكنة وقدرة ميسرة * والقدرة الممكنة هي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء المأمور به من غير مشقة غالبا فالزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وقد يتمكن المأمور من أدائه لكن بمشقة في الغالب والقدرة المذكورة شرط لوجوب أداء كل مأمور به بدنيا كان أو ماليا وليست شرطا للأداء لوجوده بدونها كحج الفقير والزكاة قبل الحول فلو كانت شرطا له لما تقدم عليها وليست شرطا لنفس الوجوب لانه جبري يلزم بسببه كدخول الوقت * ولهذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج بان لم يكن الفائت أكثر من صلاة يوم وليلة ولكون القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء لم يجب الوضوء على العاجز عنه كالمفلوج وفي الصلاة ينظر الى حال العبد عند الأداء فان كان صحيحا يجب الاداء قائما بركوع وسجود وان كان عاجزا عن القيام أداها حسب حاله قاعدا أو مومیا وتسقط الزكاة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن لغيبته عنه * والقدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء دون القضاء حتى اذا قدر في الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا عليه لتقصيره لان التقصير لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية وهي لا تصلح سببا للتخفيف * وايجاب القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل هو بقاء التكليف الأول فسبب وجوبه هو سبب وجوب

الاداء والقدرة الممكنة شرط محض يتوقف أصل التكليف عليه فلا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب كالشهود في النكاح شرط لانعقاده لالبقائه * والدليل على أن القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك مافاته من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وتيقنا أنه ليس بقادر على تداركها وثمرة هذا الوجوب الايصاء بالفدية والاثم عند عدم الايصاء * والقدرة المذكورة على نوعين * أحدهما مايتمكن الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن أدرك سعة في الوقت مع كونه أهلا لاداء الصلاة وهذا النوع يظهر أثره في لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء * ثانيهما مايصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه عادة وهذا النوع يظهر أثره في لزوم الاداء لخلفه وهو القضاء فلو بلغ الصبي أو أسلم الكافر في آخر الوقت الذي لايسع الامقدار التحريمة لزمته الصلاة عند أئمتنا الثلاثة استحسانا لان لزوم الاداء في هذه الصورة لالعينه بل لخلفه الذي هو القضاء اذ القدرة متوهمة لجواز امتداد الوقت على وجه الكرامة كما وقع لسليمان عليه السلام بوقف الشمس حتى صلى العصر فان امتد الوقت في الواقع يؤديه فيه والايقضيها * وقال زفر وهو القياس لايلزمهم الاداء الا أن يدركوا وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط وهو التمكن واحتمال الامتداد بعيد * قال القاآني والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف غير ان العلماء استحسنوا الوجوب في هذه المسائل فلأن يأتي بشيء ليس عليه أولى من أن يترك ماعليه * ولهذا لم يؤثموه بترك الشروع في الجزء الاخير * والقدرة الميسرة أي الموجبة لتيسر الاداء على المكلف هي القدرة التي يكون أداء الواجب معها بصفة اليسر وهي قدرة زائدة على القدرة الممكنة اذ بها يثبت الامكان ثم اليسر * وهذا شرطت في أكثر الواجبات المالية كالزكاة والعشر لان أداءها أشق على النفس عند العامة من البدنية لان المال محبوب النفس * وانما قلنا أكثر الواجبات لان بعضها كصدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة والقدرة الميسرة شرط فيه معنى العلة فلهذا شرط بقاؤها لبقاء الواجب وهي كالنماء في الزكاة فان الاداء للزكاة ممكن بملك النصاب الفارغ عن الحاجة الاصلية والدين فاذا اشترط في النصاب النماء كان هذا يسرا وأقيم حولان الحول مقام النماء الحقيقي لان الحول ممكن من الاستنماء فاشتراط النصاب الحولي يعلم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكاة لاشتراط دوام القدرة

الميسرة التي هي وصف النماء وهذه القدرة تفوت بهلاك النصاب * وقال الشافعي رحمه الله تعالى لاتسقط الزكاة بهلاك المال لتقرر الوجوب بالتمكن من الأداء والعشر كالزكاة يبطل بهلاك الخارج

مسائل

﴿الأولى﴾ هل الاتيان بالمأمور به يوجب الاجزاء وانتفاء الكراهة قد وقع الخلاف بين أهل الأصول في الاتيان بالمأمور به على وجهه الذي أمر به الشارع هل يوجب الاجزاء أم لا وفسر الاجزاء بتفسيرين * الأول حصول الامتثال به * الثاني سقوط القضاء به فعلى الأول يكون الاتيان بالمأمور به على وجهه مقتضيا تحقق الاجزاء المفسر بالامتثال وهذا متفق عليه وعلى الثاني اختلف فيه فقال جماعة من أهل الاصول ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يستلزم سقوط القضاء لان القضاء عبارة عن استدراك مافات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمأمور به على وجهه وحصل المطلوب بتمامه فلوأتى به استدراكا لكان تحصيلا للحاصل * وقال القاضي عبد الجبار لايستلزم سقوط القضاء لان كثيرا من العبادات يجب على الشارع فيها اتمامها ولا تجزيه عن المأمور به كالحج الفاسد فان من أفسد حجه بالجماع قبل الوقوف بعرفة فهو مأمور شرعا بالمضي على أفعال الحج وعليه القضاء من العام القابل وكالصوم الذي جامع فيه * ويجاب بان تلك الافعال مجزئة بالنسبة الى الامر الوارد باتمامها وغير مجزئة بالنسبة الى الامر الأول لانه اقتضى ايقاع المأمور به لاعلى الوجه الذي وقع بل على وجه آخر وهو لم يوجد والاتيان بالمأمور به على وجهه يوجب انتفاء الكراهة * وقال أبو بكر الرازي لايثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه * ويجاب بان المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبها بعبدة الشمس

﴿الثانية﴾ هل اذا نسخ الوجوب تبقى صفة الجواز * اعلم انه اذا نسخ فعل الواجب وكان حكم الناسخ التحريم بان قال نسخت وجوبه بالتحريم لايبقى الجواز بالاتفاق * أما اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر ولم يبين الناسخ ففيه خلاف فعندنا يزول جواز المأمور به بنسخ وجوبه لان الجواز الثابت في ضمن الوجوب هو

الجواز المقيد بامتناع الترك وهذا الجواز ينتفي بانتفاء الوجوب * أما الجواز الذي في ضمن الاباحة أو الندب فهو حكم آخر لابد له من دليل آخر * وعند الشافعي تبقى صفة الجواز لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام * واستدل بصوم عاشوراء فانه كان فرضا ثم نسخت فرضيته برمضان وبقي استحبابه الآن * ويجاب بان جواز صوم عاشوراء لم يستفد من الأمر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم أو من حديث وارد بذلك * وفائدة الخلاف تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والخلاف بيننا وبين الشافعية انما هو في الكفارة المالية لان الكفارة بالصوم لاتجوز قبل الحنث * ولو قدم الكفارة وأعطاها للفقير لا يستردها لانها وقعت صدقة تطوعا وهذا على الرواية التي فيها لفظة ثم وفي رواية بالواو بدل ثم وهي لاتدل

﴿الثالثة﴾ الامر بالشيء أمر بما لا يتم الشيء الا به بشرط أن يكون مقدورا للمكلف ويكون الامر مطلقا لان الامر يقتضي ايجاب الفعل فاقتضى ايجاب مقدمته لانه لو لم يقتض ذلك لكان مكلفا حال عدم المقدمة وذلك تكليف مالا يطاق * وصورته اذا قال المولى لعبده اصعد السطح فانه يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوبا وان لم يكن يجب عليه نصب السلم اذا كان متمكنا من نصبه بان كان حاضرا ثمة وله قدرة نصبه * وأما اذا كان الامر بالفعل معلقا بوجود ذلك الشيء كقوله اصعد على السطح ان كان السلم منصوبا يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوبا وان لم يكن لايجب عليه نصب السلم لان المعلق بالشرط لاحكم له قبل الشرط

﴿الرابعة﴾ ارادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الامر عندنا خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف مراد الله تعالى عن ارادته لايجوز عندنا ويجوز عند المعتزلة واستدلوا بوجوه * الأول انه تعالى أمر الكافر بالايمان ولا يريده منه والامر بخلاف مايريده يعد سفها * يجاب بانا لا نسلم ان الغرض من الامر منحصر في ايقاع المأمور به فالسيد قد يأمر عبده امتحانا له هل يطيع أمره أولا أو اعتذارا عن ضربه له بانه لا يطيعه فانه آمر مع أنه يريد منه العصيان * الثاني لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان فعله موافقا لراده فيكون طاعة وهو باطل * يجاب

بان الطاعة موافقة الأمر لاموافقة الارادة والأمر غير الارادة * الثالث لوكان الكفر مرادا له تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر * يجاب بان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى ولا قضاء

﴿ الخامسة ﴾ الأمر بفعل كلى كقولك بع هذا الثوب أمر بما هو جزئى له وهو البيع بالغبن الفاحش وبالثمن المساوى وبالثمن الزائد لأن هذه الأنواع مشتركة فى مسمى البيع والأمر بما يقتضى القدرة على أحدها معينا والمطلق وهو الكلى بالنسبة الى كل واحد من المعينين على السواء فيكون ذلك أمرا بالكل وهذا مذهب الجمهور * واستدلوا بان الماهية الكلية يستحيل وجودها فى الأعيان فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع ولانه يلزم منه التكليف بما لا يطاق ومن أمر بالفعل غير مقيد فى اللفظ بقيد خاص لا يقال انه مكلف بما لا يطاق فاذا الامر لايكون بغير الجزئيات الواقعة فى الأعيان لا بالمعنى الكلى المشترك وهو المسمى بالبيع * وقيل لا يكون أمرا بما هو الجزئى له لأن الأنواع المتقدمة مشتركة فى مسمى البيع وتميز كل واحد منها بخصوص كونه بالغبن أو بالثمن الزائد أو المساوى وما به الاشتراك غير مابه الامتياز وغير مستلزم له فالأمر بالبيع الذى هو جهة الاشتراك لا يكون أمرا بما به يمتاز كل واحد من الأنواع عن الآخر فالأمر بالجنس لا يكون أمرا بشئ من أنواعه لكن اذا دلت القرينة على ارادة بعض الأنواع حمل اللفظ عليه * وهذا قول بعض الشافعية * قلنا فينبغى أن لايملك البيع بثمن المثل وهو مالك له بالاجماع * قالوا العرف يشهد بالرضا بثمن المثل * قلنا البيع بالغبن متعارف أيضا عند شدة الحاجة الى الثمن * قال فى ارشاد الفحول ان الماهية قد تؤخذ بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة فلا يصدق على المتعدد وبالعكس وكالمقيد بهذا الشخص فلا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شئ ولا ارتياب فى وجودها فى الاعيان * وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لاشئ ولا خفاء فى أنها لا توجد فى الأعيان بل فى الاذهان وقد تؤخذ لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن يقارنها شئ من العوارض وأن لا يقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهو الكلى الطبيعى والماهية لا بشرط شئ والحق وجودها فى الأعيان لامن

حيث كونها جزأ من الجزئيات المحققة على ماهو رأى الأكثرين بل من حيث انه يوجد شئ تصدق هى عليه وتكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم وبما ذكر يظهر بطلان قول من قال ان الأمر بالماهية الكلية يقتضى الامر بها اه

﴿السادسة﴾ الآمر الذى تجب طاعته هو الله تعالى فاما الرسل فهم نائبون عنه فى تبليغ أمره وأما السلطان والأبوان والمولى فانما تجب طاعتهم لما فى طاعتهم من طاعة الله تعالى

﴿السابعة﴾ اختلفوا فى أن الشارع اذا أمر أحدا بان يأمر غيره بفعل كقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع هل يكون أمرا من الآمر الأول لذلك الغير بذلك الفعل أم لا فذهب الجمهور الى الثانى * واستدلوا بانه لو كان أمرا لذلك الغير لزم أن يكون الصبى مكلفا بالصلاة من قبل الشارع واللازم باطل لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يبلغ الحديث ولانه لو كان أمرا للصبى لم يخل اما أن يكون أهلا لفهم خطاب الشارع أولا يكون أهلا له فان كان الاول فلا حاجة الى أمر الولى له وان لم يكن أهلا له فامره وخطابه ممتنع بالاجماع * فان قيل يجوز أن يكون الصبى مكلفا بها ندبا * يجاب بان الأمر حقيقة فى الوجوب مجاز فى الندب فلا يصار اليه بلا قرينة * وذهب جماعة الى الاول قال البنانى وهو مذهبنا معاشر المالكية اه * واستدلوا باوامر الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم بان يأمرنا فانا مأمورون بتلك الاوامر وكذا اذا أمر السلطان وزيره بان يأمر بشئ لرعاياه يفهم منه كونهم مأمورين به * وأجيب من طرف الجمهور بانه انما يفهم ذلك للعلم بان المأمور بالامر مبلغ له ولا كلام فيه وانما الكلام فى الامر الخالى عن القرينة أما لو قال قل لفلان افعل كذا فالاول آمر والثانى مبلغ بلا نزاع

﴿الثامنة﴾ المتكلم الآمر داخل فى عموم متعلق أمره عند الاكثر كقولك اكرم من أكرمك فالآمر اذا أكرم المخاطب كان مأمورا باكرام المتكلم لوجود المقتضى * وقيل لا يدخل المتكلم لانه يبعد أن يريد نفسه * قال الشوكانى والذى ينبغى اعتماده أن يقال ان كان مراد القائل بدخوله فى خطابه ان ماوضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعا فليس كذلك وان كان المراد انه يشمله حكما فمسلم اذا دل

عليه دليل وكان الوضع شاملا له كألفاظ العموم اهـ

﴿التاسعة﴾ الامران المتعاقبان بفعلين من نوعين نحو صل ركعتين صم يوما يعمل بهما اتفاقا وكذا اذا كان الفعلان من نوع واحد ولكن قامت القرينة على أن المراد التأكيد نحو صم اليوم صم اليوم * والامران غير المتعاقبين بان تراخى ورود أحدهما عن الآخر سواء كان الفعلان من نوع واحد أم لا يعمل بهما اتفاقا * واختلفوا فيما اذا تعاقب أمران وكان الفعلان من نوع واحد هل يكون الثانى للتأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة أو للتأسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا وذلك نحو أن يقول صل ركعتين صل ركعتين * فقال الجبائى و بعض الشافعية انه للتأكيد مستدلين بان التكرير قد كثر فى التأكيد فالحمل على ماهو الاكثر أولى وبان الاصل البراءة من التكليف المكرر فلا يصار اليه مع الاحتمال * وذهب الاكثر الى انه للتأسيس لان دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الاصل الظاهر لان أصل كل كلام وظاهره الافادة لا الاعادة ولان التأسيس أكثر والتأكيد أقل واذا تقرر رجحان هذا المذهب عرفت بطلان ما احتج به القائلون بالوقف بناء على انه قد تعارض الترجيح فى التأكيد والتأسيس

﴿العاشرة﴾ لا خلاف فى تغاير لفظى الامر والنهى للقطع بان الامر موضوع بصيغة افعل والنهى موضوع بصيغة لا تفعل ولا خلاف أيضا فى تغاير مفهوميهما للقطع بانهما متغايران * وانما الخلاف فى ان طلب الفعل الذى هو الامر عين طلب ترك ضده الذى هو النهى وطلب الترك الذى هو النهى عين طلب فعل ضده الذى هو الامر * فذهب الجمهور من أهل الاصول والحنفية والشافعية الى أن الشئ المعين اذا أمر به كان ذلك الامر به نهيا عن الشئ المعين المضاد له سواء كان الضد واحدا كما اذا أمره بالايمان فانه يكون نهيا عن الكفر واذا أمره بالحركة فانه يكون نهيا عن السكون أو كان الضد متعددا كما اذا أمره بالقيام فانه يكون نهيا عن القعود والركوع والسجود وغير ذلك * وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه عقلا * واختاره الغزالى وابن الحاجب * وقيل انه نهى عن واحد من الاضداد غير معين * وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية * وفائدة الخلاف فى كون الامر بالشئ نهيا عن ضده استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط اذا قيل بانه ليس نهيا عن ضده أو به وبفعل الضد اذا قيل بانه نهى عن فعل الضد لانه خالف أمرا ونهيا

وهكذا يقال في النهي فاذا ترتب على الاشتغال بالضد تفويت المأمور به كان ضد المأمور به حراما كالاشتغال بالضد في الوقت المعين للصلاة فانه يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة أو أمرا مباحا واذا ترتب عليه عدم تفويت المأمور به كان مكروها كالامر بالقيام الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى فانه يستلزم النهي عن القعود ونفس القعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره والنهي عن الشيء أمر بضده المفوت عدمه له الذي لم يمنعه الدليل فلا يرد الاعتراض بانه يلزم من نهي الشارع كون كل من المعاصي المضادة كالاواط والزنا مأمورا به مخيرا مثابا عليه اذا ترك أحدهما الى الآخر على قصد الامتثال والاتيان بالواجب لان هذا الضد قام الدليل على منعه والنهي يقتضي كون الضد سنة مؤكدة فنهي المحرم عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث يجعله مأمورا بلبس غير المخيط بالضرورة فثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما أدنى مايقع به الكفاية من غير المخيط * واتفق المعتزلة على ان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده والنهي عن الشيء ليس أمرا بضده وذلك لنفيهم الكلام النفسي

﴿ الحادية عشرة ﴾ اتفق الاصوليون على ان الكفار مأمورون بالايمان فهم مكلفون به لانهم أهل لادائه فكانوا أهلا لوجوبه عليهم لقوله تعالى قل ياأيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السموات والارض لا اله الا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله الآية والامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار * وأما أمر المؤمنين به في قوله تعالى ياأيها الذين آمنوا آمنوا فالمراد به الثبات على الايمان والكفار مكلفون أيضا بالمعاملات الشرعية كالبيع والاجارة لان المطلوب منها مصالح الدنيا وهم أليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروها على الآخرة وبالعقوبات أيضا من الحدود والقصاص لان المقصود من العقوبات الانزجار عن الاقدام على أسبابها وهم بالانزجار أليق دفعا للفساد عن العالم وحد الشرب لايؤاخذون به لقوله عليه السلام الخمر لهم كالخل لنا والكفار لما كانوا أهلا لاداء الايمان والمعاملات والعقوبات واعتقاد وجوب العبادات كانوا أهلا لوجوبها أيضا فكانوا مكلفين بها فيؤاخذون في الآخرة بترك اعتقاد وجوب العبادات * واختلفوا في وجوب أداء العبادات في حق أحكام الدنيا فذهب الشافعي والعراقيون هنا الى أنهم يؤمرون بها وذهب

عامة مشايخ ماوراء النهر والقاضى أبو زيد وفخر الاسلام وجمهور المتأخرين الى انهم لايؤمرون بها وفائدة الخلاف لاتظهر فى أحكام الدنيا فانهم لوأدوها لايصح بالاتفاق لكفرهم ولو أسلموا لايجب عليهم القضاء بالاجماع وانما تظهر فى حق أحكام الآخرة فعند الاولين يعاقبون بتركها دون الآخرين * ومن هنا قالوا ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم فى الآخرة بتركها كما يعذبون بترك الاصول واعتقاد وجوبها تمسك الاولون بالنقل والعقل * أما النقل فلقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولقوله تعالى وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة * وأما العقل فلأن سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة له موجودة وشرط الاهلية وان كان معدوما حالا لكنه يمكن حصوله بتقديم الايمان كالجنب والمحدث فانهما مأموران بالصلاة بتقديم الطهارة ولو سقط الاداء بعد تحقق هذه الامور للكفر كان ذلك تخفيفا والكفر لايصلح تخفيفا لانه أغلظ الجنايات وانما لايجب عليهم القضاء بعد الاسلام لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف * فاذا ماتوا على الكفر لم يوجد المسقط وهو الاسلام فيعاقبون على تركها وحكم الوجوب ليس هو الاداء حتى يقال ان الاداء لايصح منهم فلا يجب عليهم فان الايمان يجب على من علم الله تعالى أنه يموت على الكفر والصلاة تجب على كل مسلم علم الله تعالى انه لا يصلى مع أن الاداء غير ممكن منه لانه خلاف علم الله تعالى وخلاف علم الله تعالى يمتنع وقوعه وتمسك الآخرون بالنقل والعقل * أما النقل فلقوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك لتأتى قوما أهل كتاب فادعهم الى شهادة أن لااله الا الله وأنى رسول الله فان هم أطاعوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بان وجوب أداء الشرائع يترتب على الاجابة الى الايمان فعلم منه أنه على تقدير عدم الاجابة لاتفرض الشرائع * أما عند القائلين بمفهوم الشرط فظاهر وأما عند غير القائلين به فلعدم الدليل على فرضيتها لأنه دليل على عدم الفرضية والعمومات الواردة فى فرضية الصلاة واردة فى فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والا لم يقع خلاف * وأما العقل فلأن الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلا له ولان حصول الشرط الشرعى شرط للتكليف بالمشروط والايمان شرط لصحة كل عبادة فلا يصح التكليف بها بدون الايمان بخلاف المحدث والجنب حيث كلفا باداء الصلاة مع فقدان الشرط وهو الطهارة فان حصول أهليته بالايمان وقبول

الاحكام قائم مقام الشرط فكان الشرط موجودا حكما بخلاف مانحن فيه * وأما قوله تعالى ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله تعالى وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة فجائز أن يحملا على ترك اعتقاد وجوب الصلاة والزكاة فلا دلالة فيهما على التكليف باداء العبادات * فان قيل ان فى سقوط الخطاب والتكليف باداء العبادات تخفيفا لهم والكفر لايصلح للتخفيف * قلنا ذلك ليس تخفيفا لهم بل تغليظا لما فيه من تحقيق العقوبة فى الآخرة لاخراجهم عن أهلية ثواب العبادات

(بحث فى تقسيم المأمور به باعتبار الوقت)

المأمور به نوعان * أحدهما مطلق وهو الذى لم يقيد طلب ايقاعه بوقت معين من العمر يكون الاتيان به بعده قضاء كالزكاة والكفارات * ثانيهما مقيد وهو الذى قيد طلب ايقاعه بوقت من العمر يكون الاتيان به بعده قضاء كالصلاة والصوم * والوقت اما أن يكون ظرفا للمؤدى وسببا لوجوبه كوقت الصلاة والمراد بالظرف زمان يحيط بالمؤدى ويزيد عنه اذا اقتصر على القدر المفروض فى كل من الاركان من القيام والقراءة والركوع والسجود فى الصلاة والمراد بالمؤدى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت المعين ويقال لذلك المؤدى واجبا موسعا لتوسع وقته عنه والجزء الاول من وقت الصلاة شرط للأداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والافالبعض سبب * وبما ذكر اندفع الاعتراض بان الجزء الذى هو سبب لايصح أن يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لايجوز أن يكون أول الوقت والالما وجبت على من صار أهلا فى آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء فى أوله وحكم هذا النوع الذى جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية تعيين فرض الوقت ولوضاق الوقت بحيث لايسع الا فرضه لتعدد المشروع فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت أو أداه نفلا يجوز فلا يسقط اشتراط التعيين * واما ان يكون الوقت معيارا وسببا لوجوبه كشهر رمضان فشهود جزء منه سبب لوجوب صوم كله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله فى ضمن غيره فالمراد بكون الوقت معيارا انه لاينفصل من أجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم

الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الأجزاء وهو الليل فاضلا لأنه ليس بمحل الصوم فالأيام هي المرادة من الشهر شرعا وان كان الشهر لغة اسما للأيام والليالي * وحكم هذا القسم انه يكتفي فيه بنية مطلق الصوم من غير اشتراط التعيين في النية فيؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق النية ومع الخطأ في وصف الصوم بان ينوي نفلا أو واجبا آخر لأنه نوى أصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة لتعين الوقت للفرض فبقي الأصل وهو كاف * وقال الشافعي رحمه الله تعالى لابد من نية فرض رمضان فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لابد في صيرورته فرضا أو نفلا منها والمسافر والمريض اذا نويا في رمضان واجبا آخر أو نفلا ففيه روايتان عن أبي حنيفة والصحيح انه عن رمضان * وقال صاحباه المسافر والمريض كالمقيم في جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع الخطأ في الوصف * واستدلوا عليه بانه لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يجز أداء نفل أو واجب آخر من المسافر والمريض لان وجوبه ثبت بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو عام في حق الكل من المقيم والمسافر والمريض والصحيح بدليل ان المسافر والمريض يصح الأداء منهما لوتحملا الأداء فلو لم تكن مشروعيته عامة لما صح الأداء منهما الا أن الشرع مكنهما من الترخص بالفطر رحمة ودفعا للمشقة اللاحقة بهما * ودليل أبي حنيفة ان المسافر والمريض لما كانا غير مطالبين بالاداء في رمضان صار شهر رمضان في حقهما كشعبان فتقبل سائر الصيامات * واما أن يكون الوقت معيارا للمؤدى وليس سببا لوجوبه كقضاء رمضان وصوم الكفارات وصوم النذر سواء كان معينا أو مطلقا عن تعيين الوقت * أما كونه معيارا فظاهر وأما كونه ليس سببا للوجوب فلأن سبب قضاء رمضان شهود الشهر كالأداء * وسبب صوم الكفارات أسبابها من الحنث والقتل والظهار ونحوها * وسبب صوم النذر النذر لا الوقت وحكم هذا النوع اشتراط نية التعيين من الليل أو من أول النهار لأن الموضوع الأصلي في غير رمضان وغير النذر المعين هو النفل وغيره هو المحتمل فاذا لم تقع نية التعيين من الليل أو مع طلوع الفجر يقع للامساك عن الموضوع الأصلي ثم لا ينقلب الى واجب آخر بالنية وبعض المحققين جعل قضاء رمضان وصوم الكفارات والنذر المطلق من المأمور به المطلق كالزكاة لأنها لاتحتمل الفوات بل كلما صام له يكون مؤديا لأن كل العمر محل له عندنا ومن أدخلها في المقيد نظر الى أنها مقيدة بالأيام دون الليالي

وهـذا تمحل لأن الصوم من حيث انه صوم ماشرع الا فى اليوم ودقيق النظر يحكم بأن قضاء رمضان والنـذر المطلق وصوم الـكفارة ليست من أقسام المؤقت بالمعنى المذكور سابقا وفى نذر الصوم فى الوقت المعين كأن يقول نذرت صوم الغد حكمه انه يتأدى بمطلق النيـة و بنية النفل لأن المشروع فى الوقت قبـل نذره نفـل وانقلب واجبا بنذره فلم يبق نفلا لأن اليوم الواحد لايسع الاصوما واحدا لأنه معياره * وقد ثبت له وصف الوجوب فانتفى وصف النفلية لما بينهما من المضادة ويؤدى أيضا مع النية قبل نصف النهار لتكون النية موجودة فى أكثر النهار ولا يتأدى بنية واجب آخر فانه يقع عما نوى لأن تعين وقت المنذور حصـل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل فلا يبقى النفـل مشروعا لأنه حقـه ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر * واما أن يكون الوقت يشـبه الظرف من وجـه والمعيار من وجه وهو وقت الحج فانه شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة والحج لايؤدى الا فى بعض عشر ذى الحجـة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لايؤدى فى هـذا الوقت الاحج واحـد يكون معيارا * وحكم هـذا النوع صحة الأداء فى العمر لأن وقتـه العمر * ورجح أبو يوسف جهة المعيارية احتياطا فقال بتأثيم من أخره عن العام الأول لأن الحياة الى العام القابل مشـكوكة * فاذا أداه يحكم بارتفاع الاثم ومحمد رجح جهة الظرفية * فجوز التأخير بشرط عدم التفويت لأن الأصـل فى الحياة البقاء الا اذا غلب على ظنـه انه ان أخر يفوت لم يحـل له التأخير و يتأدى الحج باطلاق النية لأن ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعـد تحمل مشاق السـفر ان لاينوى النفـل فيتعين الفرض بدلالة الحال ولو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لأن الدلالة لاتقاوم الصريح * وقال الشافعى رحمـه الله تعالى تلغو نيته ويقع عن الفرض لأن السـفيه يحجر عليه فى أمر الدنيا صـيانة لماله وهو فى أمر دينه أولى فتلغو نيـة النفل وتبقى أصل النيـة فيتأدى به فرض الحج * وأجيب عن ذلك بانه لوحجر عن النفل لوقع حجـه فرضا من غـير اختيار وذلك باطل فان قال هـذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل * يجاب اذا نوى فى رمضان النفل بطل الوصف لأن الوقت غـير قابل له فبقى أصل النية بخلاف الحج فان وقتـه قابل النفل فيثبت صـفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعـه لا يثبت الفرض

(مبحث النهي)

النهي معناه لغة المنع * ومعناه اصطلاحا القول الانشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء فخرج الامر لأنه طلب فعل غير كف وخرج الالتماس والدعاء لأنه لا استعلاء فيهما ولا يرد قول القائل كف عن كذا لأنا نلتزم كونه من جملة أفراد النهي * والاختلاف بالاعتبار لأن قولنا كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف أمر والى الزنا نهي وأوضح صيغ النهي لا تفعل * واختلفوا في معنى النهي الحقيقي فذهب الجمهور الى ان معناه الحقيقي هو التحريم كقوله تعالى لا تقربوا الزنا وتستعمل صيغة النهي في معان أخرى مجازا منها الكراهة كقوله عليه السلام لاتصلوا في مبارك الابل * والدعاء كقوله ربنا لا تزغ قلوبنا والارشاد كقوله تعالى لاتسألوا عن أشياء والتهديد كقول السيد لعبده الذي لم يمتثل أمره لا تمتثل أمري والتحقير كقوله لا تمدن عينيك واليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم

(حكم النهي)

وجوب الانتهاء عن المنهي عنه وصيرورة المنهي عنه حراما والنهي يوجب دوام ترك المنهي عنه فهو يخالف الأمر في كونه يقتضي التكرار في جميع الأزمنة وفي كونه للفور فيجب ترك الفعل للحال * والدليل على ذلك ان العلماء لم يزالوا في جميع الأزمان يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء من غير نكير فيكون اجماعا الا أن يدل دليل على انتفاء الدوام كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فانه مقيد بوقت السكر * وقال قوم انه لايوجب الدوام لأنه قد ينفك عنه في نهي الحائض عن الصلاة والصوم * يجاب بأنه نهي مقيد بوقت الحيض لقوله عليه السلام * دعي الصلاة أيام أقرائك والكلام في النهي المطلق لا المقيد * ومن أحكام النهي ان فاعل المنهي عنه يستحق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة والنهي يقتضي صفة القبح للمنهي عنه لأن الناهي الحكيم لا ينهى عن شئ الا لقبحه لقوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر * والمنهي عنه اما أن يكون قبيحا لعينه وهو نوعان * الأول ماقبح لعينه وضعا كالكفر لأن واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته والعقل

مما يحرمه من غير ورود الشرع به لأن قبح كفران المنعم مركوز في العقول * ولذا لايصح نسخ حرمة الكفر * والثاني ماقبح لعينه شرعا كبيع الحر لان العقل يجوّز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف عليه السلام * وانما قبح شرعا لان الشارع فسر البيع بمبادلة المال بالمال والحر ليس بمال عنده فتكون حقيقته قبيحة شرعا * وكذا صلاة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلا لأدائها * والنهي عن الأفعال التي تكون معانيها قبل الشرع باقية على حالها بعد نزول التحريم كالقتل والزنا وشرب الخمر يقع على القبح لعينه و يقتضي الفساد * واما أن يكون قبيحا لغيره وهو نوعان أيضا ﴿ الأول ﴾ ماقبح لغيره وصفا كصوم يوم العيد لانه منهي عنه لا لذاته لان الصوم في ذاته عبادة وامساك لله تعالى * وانما يحرم لاجل أن يوم العيد يوم ضيافة لله تعالى وفي الصوم اعراض عنها * والاعراض وصف لازم للصوم لايقبل الانفكاك عنه فيكون الصوم واقعا في يوم العيد وصف لذات الصوم * قال بعض المحققين ان النهي عن الشيء لوصفه هو أن ينهى عن الشيء مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا وحاصله ماينهى عن وصفه لاما يكون الوصف علة النهي ﴿والثاني﴾ ماقبح لغيره مجاورا كوطء زوجته في الحيض فان الوطء مشروع من حيث انها زوجته * وانما يحرم لاجل معنى مجاور له وهو الاذى ولذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر * والنهي عن الامور الشرعية التي تقررت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصلاة والصوم والبيع والاجارة يحمل عند الاطلاق على القبح الوصفي ولهذا كان الربا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل * واعلم أن الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان القبح ليس لعينه والا لما صار مشروعا في الجملة لان القبح الذاتي لايجامع المشروعية فاذا دل الدليل على ان الشيء قبيح لعينه فهو باطل وان دل على أنه لغيره فان كان الغير مجاورا كان قبيحا مكروها وان كان وصفا كان فاسدا عند أبي حنيفة وباطلا عند الشافعي رحمه الله تعالى * قال في ارشاد الفحول والحق ان كل نهي من غير فرق بين العبادات والمعاملات يقتضي تحريم المنهي عنه وفساده المرادف للبطلان اقتضاء شرعيا ولايخرج عن ذلك الا ماقام الدليل على عدم اقتضائه لذلك فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي * ومما يستدل به على

هذا ما ورد فى الحديث المتفق عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد والنهى عنه ليس عليه أمرنا فهو رد وما كان ردا أى مردودا كان باطلا * وقد أجمع العلماء مع اختلاف اعصارهم على الاستدلال بالنواهى على أن المنهى عنه ليس من الشرع وانه باطل لا يصح اه ﴿ تنبيه ﴾ نقل عن أبى منصور الماتريدى انه لافرق بين الامر والنهى فى ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشئ نهى عن ضده وهو تركه والنهى عن الشئ أمر بضده وهو تركه غير أن الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالتحرك يكون تركه بالسكون والايمان بالكفر وبالعكس وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء اه

(مبحث المطلق والمقيد)

المطلق هو اللفظ الدال على الماهية بلا اعتبار قيد فى الواقع من وحدة أو كثرة فهو ماوضع للواحد النوعى * والمقيد هو اللفظ الدال على الحقيقة المقيدة بقيد من قيودها فهو ماوضع للواحد الشخصى بتشخص القيد * واعترض على تعريف المطلق بما ذكر بان المراد بالمطلق هو الفرد لا على التعيين لا الماهية المطلقة للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة فرد من أفراد ماهية الرقبة غير مقيد بشئ من العوارض * وأجيب عنه بان التكليف بالقصد الاولى انما يقع بالماهية المطلقة والفرد الخارجى انما يكون مقصودا بالتكليف بالتبعية لاشتماله على ما كلف به * والأحسن فى تعريفه ماقيل المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات لابالنفى ولا بالاثبات والمقيد هو اللفظ الدال على الذات بصفة زائدة * وحكم المطلق والمقيد أن الخطاب اذا ورد مطلقا حمل على اطلاقه وان ورد مقيدا حمل على تقييده واذا ورد لبيان الحكم فاما أن يختلف الحكم أو يتحد فان اختلف فان لم يكن أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر نحو اكس يتيما اطعم يتيما عالما أجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه سواء كانا مثبتين أو منفيين اتحد سببهما أو اختلف وان كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر نحو أعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وان

اتحاد الحكم * فاما أن يكون منفيا أو مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق أصلا ولا يخفى انه اذا كان منفيا ينقلب المطلق عاما فيخرج عن المبحث * ولذا قال بعضهم لا يتصور تواردالمطلق والمقيد فى جانب النفى وماذكره من المثال انما هو من قبيل أفراد بعض مدلول العام اه وان كان مثبتا * فاما أن تختلف الحادثة أو تتحد فان اختلفت كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار وتقييدها بالايمان فى كفارة القتل فالحكم واحد وهو وجوب الاعتاق فى الظهار والقتل مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين فهذا القسم هو موضع الخلاف * فذهب كافة الحنفية الى عدم جواز الحمل وهو مذهب أكثر المالكية * وذهب جمهور الشافعية الى التقييد وذهب جماعة من محقق الشافعية الى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا يدعى وجوب هذا القياس بل يدعى أنه ان حصل القياس الصحيح ثبت التقييد والا فلا ومذهب جمهور الشافعية ضعيف لأن الشارع لو قال أوجبت فى كفارة القتل رقبة مؤمنة وأوجبت فى كفارة الظهار رقبة كيف كانت لم يكن أحد الكلامين مناقضا للآخر فعلمنا ان تقييد أحدهما لا يقتضى تقييد الآخر لفظا * وقد احتجوا بان القرآن كالكلمة الواحدة و بان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت فى سائر الصور حملنا المطلق على المقيد فكذا هنا * والجواب عن الأول بان القرآن كالكلمة الواحدة فى انها لا تناقض لا فى كل شئ والا وجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد * وعن الثانى بان الشهادة انما قيدت بالعدالة بالاجماع * وان اتحدت الحادثة كصدقة الفطر * فاما أن يكون الاطلاق والتقييد فى السبب نحو أدوا عن كل حر وعبد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين * فالرأس سبب لوجوب صدقة الفطر * وقد ورد نصان يدل أحدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا المطلق على المقيد بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ يمكن أن يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى * واما أن يكون الاطلاق والتقييد فى الحكم مع اتحاد الحادثة يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كما فى حديث الاعرابى فى كفارة الصوم صم شهرين فى رواية وشهرين متتابعين فى رواية أخرى

(مبحث العام)

العام معناه لغة الشامل لمتعدد سواء كان لفظا أوغيره * وفى الاصطلاح هو اللفظ الواحد المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة واحدة من غير حصر كالرجال فقوله الواحد خرج به اللفظ المتعدد الدال على معان متعددة نحو ضرب زيد عمرا فانها مستغرقة لما يصلح لها من الحدث وفاعلية زيد ومفعولية عمرو مع انها ليست بعام * واعترض بان الموصولات مع صلاتها من جملة العام وليست بلفظ واحد * وأجيب بأن الموصولات هي التى ثبت لها العموم والصلات مبينات لها لان الموصولات مبهمة لايعلم انها لما ذا هى الا بالصلة * وقوله المستغرق خرج به المطلق لانه لايدل على شئ من الافراد فضلا عن استغراقها * وخرج به النكرة فى سياق الاثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أومجموعة كرجال أواسم عدد لامن حيث الآحاد كعشرة فان النكرة بانواعها المذكورة تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا على سبيل الاستغراق الذى هو الشمول دفعة واحدة فالنكرة المفردة تتناول كل فرد فرد والمثناة تتناول كل اثنين اثنين والمجموع يتناول كل جمع جمع والعشرة تتناول كل عشرة تناول بدل لاشمول ومعنى تناول البدل انها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر * والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل أن عموم الشمول كلى يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلى من حيث انه لايمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لايحكم فيه على كل فرد فرد بل على فرد شائع فى افراده يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة * فمن أطلق على المطلق اسم العموم أراد العموم البدلى فالاستغراق فى العرف يقابل العموم البدلى * ولذلك أسقط الكمال بن الهمام وصاحب جمع الجوامع من التعريف زيادة قيد دفعة واحدة اكتفاء بذكر الاستغراق والمراد بالمستغرق أن يكون شأنه ذلك فيدخل فيه لفظ الشمس والقمر فان كلا منهما عام وان انحصر فى الواقع فى واحد ويدخل أيضا لفظ السماء فانه عام وان انحصر فى الواقع فى سبعة * واعترض بان هذا التعريف غير جامع للفظى كل وجميع فانهما لايستغرقان لما يصلحان له من الافراد بل لافراد ما أضيفا اليه * والمراد بالاستغراق أعم من الاستغراق الانفرادى المدلول عليه بكل أوالاجتماعى المدلول عليه بجميع ولم يذكروا

له جواباً * ويمكن الجواب عنه بما ذكروه من ان المعنى الموضوع له كل من العموم ثبت فيما أضيف اليه كل لا في نفسها نظيره ماقالوا الحرف مادل على معنى في غيره فهو لفظ مستغرق لما يصلح له باعتبار المضاف اليه كما سيأتي * وكذا يقال في لفظ جميع * وقوله لما يصلح له احتراز عما لا يصلح فان عدم استغراق من لما لا يعقل وأولاد زيد لأولاد غيره لايمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة * واعترض بان هذا التعريف غير مانع لدخول أسماء العدد نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي أجزاؤه * ويجاب بأنا لانسلم ان العشرة مثلا تستغرق لما تصلح له من افراد العشرة بل تتناولها تناول الكل لاجزائه لا الكلي لجزئياته * ولهذا لايصدق على كل من تلك الآحاد انه عشرة وافراد الشيء مايصدق الشيء على كل واحد منها فالمراد بالصلوح في تعريف العام صلوح الكلي للجزئيات * والفرق بين الافراد والاجزاء ان الافراد هي قطعات الكل وتركيبه منها ولا يحمل الكل عليها * فلا يقال يد زيد زيد وأما الافراد فهي مصاديق الكلي وليس تركيبه منها ويحمل الكلي عليها * فيقال زيد انسان * فان قلت على هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق كالرجال والمسلمين فان استغراقه للآحاد وهي ليست جزئيات له * يجاب بان الجمع المستغرق متناول لجزئياته * أما على القول المختار فلأن جزئياته الآحاد وهو مستغرق لها لأن اللام تبطل معنى الجمعية وتجعله بمعنى المفرد * فحينئذ جزئياته الآحاد وعلى غير المختار فجزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين * وقوله بحسب وضع واحد هذا القيد زاده الامام الرازي في المحصول على تعريف أبي الحسين البصري حيث قال العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح عليه فورد عليه المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد فانه عام ولا يشمله التعريف فزاد هذا القيد لدخوله * وبيان ذلك أن العين وضعت مرة للمبصرة ومرة للفوارة فهي صالحة لهما * فاذا قال رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفوارة أو بالعكس فانها لم تستغرق جميع مايصلح لها مع انها عامة لأن الشرط انما هو استغراق الافراد الحاصلة من وضع واحد * وقد وجد ذلك والذي لم يدخل فيها هو افراد وضع آخر فلا يضر فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة * واللفظ الذي له معنى حقيقي ومعنى مجازي كاللمس يراد به الجس باليد والوطء أوله معنيان مجازيان وأريد به افراد أحدهما

يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا القيد اذ نال بعض الافراد * وقوله دفعة واحدة خرج به اسم الجنس كرجل وامرأة فانه يستغرق مايصلح له دفعات على البدل لا دفعة واحدة على جهة الشمول ويخرج به أيضا التثنية لان تناولها للكل واحد من جزأيها من قبيل تناول الكل لاجزائه لا الكلى لجزئياته وتناولها لكل واحد من اثنين اثنين تناول احتمال بدلا لا تناول دفعة ويجوز اخراج التثنية أيضا بقوله من غير حصر وقوله من غير حصر أى فى اللفظ بان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة فدخل نحو السموات فانها وان كانت محصورة فى الخارج لكن لم يكن فيه مايدل على الحصر فيكون عاما ويخرج به أسماء العدد كثلاثة وعشرة فانها تتناول ثلاثة بدل ثلاثة وعشرة بدل عشرة فتناولها لجزئياتها بدلى لا دفعى مثل رجل * واعلم ان بعض الاصوليين كفخر الاسلام اعتبر فى العام انتظامه جمعا من المسميات باعتبار أمر مشترك فيه سواء استغرق جميع مايصلح له أم لا فالاستغراق ليس بشرط عندهم فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا أولا * والمختار عند المحققين ان الاستغراق لجميع مايصلح له شرط فى العام فالجمع المنكر عند من يقول بعدم استغراقه واسطة بين العام والخاص

(بحث فى صيغ العموم)

وهى أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة بأل والمضافة والنكرة المنفية واسم الجنس المحلى باللام والمضاف ولفظ كل وجميع ونحوها * واعلم ان العام ينقسم الى قسمين * الاول العام بصيغته ومعناه بان تكون صيغته جمعا ومعناه شاملا لكل مايتناوله عند الاطلاق سواء كان له واحد من لفظه كالرجال أولا كالنساء لأن صيغته وضعت لاعداد مجتمعة ومعناه متناول للاعداد المجتمعة الى مالا نهاية * الثانى العام بمعناه دون صيغته مثل قوم وجماعة فصيغتهما كزيد وبكر من حيث الفردية ومعناهما الجمع * ومن هذا القسم كلمة

(من)

وهى لمن يعلم وتستعمل فى الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث وهى

تستعمل شرطية واستفهامية وموصولة وتكون فى الاولين عامة تقول فى الاستفهام من فى هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم * ويقال فى الشرط من زارنى فله درهم فكل من زاره استحق الدرهم * واذا قال من شاء من نسائى الطلاق فهى طالق فشئن الطلاق طلقن جميعا * وتستعمل موصولة فتكون عامة كقوله تعالى ومن الشياطين من يغوصون له وتكون خاصة كقولك زارنى من اشتقت اليه وتريد واحدا بعينه فمن تحتمل العموم فى الاستفهام والشرط وفى بعض استعمالها موصولا * وتكون للخصوص فى بعض استعمالها موصولا كما تقدم وعمومها فى الاستفهام والشرط عموم الانفراد وفى الموصول عموم الشمول حتى لوقال من زارنى فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من فى هذه الدار درهما استحق الكل درهما * وقيل من الاستفهامية فى نحو من أبوك تدل على الافراد على البدل فهى كالنكرة لايصح دعوى العموم فيها * وأجيب بانه يدل على جميع الافراد دفعة لكن على سبيل التردد فى ثبوت الابوة للافراد فانها يمكن أن تثبت لكل * وقد تستعمل فى غير العاقل كقوله تعالى ومنهم من يمشى على بطنه ونمته كلمة

(ما)

وهى موضوعة لان تستعمل فى ذوات من لايعقل والمختلط من يعقل ومن لا يعقل كقوله سبح لله مافى السموات ومافى الارض * وقد تستعمل لمن يعلم كقوله تعالى والسماء وما بناها أى ومن بناها وانما عبر بما اشارة الى عظمته كأنه لفخامته صار بحيث لم يدرك بالبصر والبصيرة وذلك لان الابهام فى ما أكثر مما فى من والاكثر فى ما أن تكون عامة فاذا قال لامرأته ان كان مافى بطنك غلام فانت طالق فولدت غلاما وجارية لم تطلق لان الشرط كون جميع مافى بطنها غلاما لكون ما عامة وظاهره أنها لو ولدت غلامين لم تطلق * فان قلت على هذا يفهم من قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن وجوب قراءة جميع ماتيسر وليس كذلك * يجاب بان بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ماتيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا * ومثل كلمة ما

(كلمة الذى)

فانها مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم حتى اذا قال ان كان الذى في بطنك غلاما فانت طالق كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت طالق * وكذا حكم

(الالف واللام)

بمعنى الذى حتى لو قال لنسوته الضاربة منكن زيدا طالق فالتي ضربت تطلق

(ومنه كلمة كل)

وهى للاحاطة على سبيل الافراد بان يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وأثر عمومه يظهر في المضاف اليه فان أضيفت الى منكر أوجبت عموم افراده فلو قال أنت طالق كل تطليقة تقع الثلاث وكذا لو قال كل امرأة أتزوجها فهى طالق أوجبت العموم في المرأة لا في التزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تطلق في المرة الثانية * وان أضيفت الى معرفة أوجبت العموم فيها باحاطة أجزائها فلو قال أنت طالق كل التطليقة تقع واحدة * ولما ذكر يصدق كل رمان مأكول لان مدلوله كل فرد من افراد الرمان مأكول ويكذب كل الرمان مأكول لان مدلوله كل جزء من أجزائه مأكول وهو كذب لان القشر لا يؤكل وهو جزء منه

(ومنه كلما)

وهى لعموم الافعال * فلو قال كلما تزوجت امرأة فهى طالق حنث بكل تزوج ولو كانت المرأة واحدة ولو بعد زوج آخر الى ما لا يتناهى لان صحته باعتبار ما سيحدث من الملك * ولو قال لامرأته كلما دخلت الدار فانت طالق فدخلت ثلاث مرات طلقت ثلاثا وبطلت اليمين فلا يحنث لو تزوجها بعد زوج آخر ودخلت لان المعلق طلاق هذا الملك وقد انتهى

(ومنه لفظ جميع)

وهو شامل للافراد على سبيل الاجتماع نحو جاء جميع القوم * واذا قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخله عشرة معا يكونون مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للأول فقط فتكون كلمة جميع في هذا المثال غير مستعملة في معناها الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول أولا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وغير الاول لا يستحق شيأ لانه لادليل على استحقاقه

(ومن صيغ العموم النكرة في سياق النفي)

النكرة اذا دخل عليها النفي سواء دخل حرف النفي على النكرة نحو لارجل في الدار أو على الفعل الواقع عليها نحو مارأيت رجلا تدل على العموم لان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد اذ لو بقي فرد منه لكان الفرد المنتشر موجودا في ضمن ذلك الفرد فلم ينتف فهي لعموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع والنكرة المنفية اذا كانت مع من ظاهرة نحو مامن رجل في الدار أومقدرة كالواقعة بعد لا العاملة عمل ان نحو لارجل في الدار تكون نصا في العموم وان وقعت بعد لا العاملة عمل ليس كانت محتملة للعموم نحو * تعز فلا شيء على الارض باقيا وتحتمل نفي الوحدة فيكون النفي راجعا الى الوصف أعني الوحدة كرجوع النفي الى القيد * والفعل المتعدي الذي لم يذكر مفعوله ولم تقم قرينة على تعيينه اذا وقع في سياق النفي نحو والله لا آكل أو بعد الشرط نحو ان أكلت فانت طالق فانه للمنع عن الاكل فهو عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال أردت به مأكولا خاصا قبل منه لان المفعول به مقدر لوجوب تعقله فكان كالمذكور فهو بمنزلة قوله لا آكل شيأ ولا نزاع في انه لو ذكره كان عاما قابلا للتخصيص * وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى انه لايقبل تخصيصا فلو خصه بمأكول لم يقبل منه لان النفي والمنع لحقيقة الاكل وان لزم منه النفي والمنع لجميع المأكولات فتخصيصه تفسير له بما لايحتمله * فلو قال لا آكل مثلا يفيد العموم بالنظر الى المأكول اتفاقا

لأن انتفاء الحقيقـة بانتفاء جميع الافراد فلو نوى ما كولا دون ما كول لا يصح قضاء اتفاقا ولا يصح ديانة خلافا للشافعيـة فهـذا العموم غـير قابل التخصيص عندنا خلافا لهم

(ومنه المفرد المعرف باللام أو الاضافة)

اذا دخلت لام التعريف على النكرة ولم يكن هناك معهـود خارجي دلت على العموم والاستغراق كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر * ودليل عمومه استثناء المؤمنين * وقد أجمع العلماء على اجراء قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله تعالى والزانية والزانى على العموم * واستدلوا باستغراقهما ولم ينكر عليهم أحـد واذا دلت قرينـة على ان اللام للماهية كما فى قولك الانسان حيوان ناطق أو على أن البعض مراد يحمل عليه * فلو قال والله لا أشرب الماء ولا أتزوج النساء ولا أشترى العبيد فان هذه الأيمان تقع على الأدنى وهو الواحد بقرينة الحال لأن الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يمكنه الاقدام عليه فشرب مياه الدنيا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد وصار كأنه قال لا أشرب قطرة من الماء ولا أتزوج واحدة من النساء ولا أشترى واحـدا من العبيد * فان قيل لو كان الاسم الداخل عليه اللام للاستغراق لصح نعتـه باسم الجمع فيقال جاءنى الرجـل الطوال كما يقال جاءنى الرجال الطوال * يجاب بانه يجوز ذلك أيضا الا أن الأحسن أن ينعت باللفظ المفرد مراعاة للصورة ومحافظة للتشاكل بين الصفة والموصوف * وتعريف الاضافة من مقتضيات العـموم كالألف واللام سواء كان المضاف جمعا نحو عبيـد زيد أو اسم جمع نحو جاءنى ركب المدينة أو اسم جنس كقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها

(ومن صيغ العموم الجمع المعرف باللام أو الاضافة)

الجمع المعرف باللام نحو قد أفلح المؤمنون أو بالاضافة كقوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم للعموم مالم يتحقق عهد فلو حلف لا يكلمه الأيام والشـهور يقع على العشرة عنـد أبى حنيفة لأن العشرة معهودة بكونها أعلا الأعداد المفردة التى يقع الجمع مميزا لها وعلى الأسـبوع والسـنة عندهما لأن العادة أن يذكر الأيام الى الأسبوع والأشـهر الى السـنة فاذا تجاوز عنهما يقال مثلا أسـبوع ويوم وسنة

وشهور * فالأسبوع والسنة معهودان بكونهما اعلاما يعبر عنهما بهذين الاسمين ومتى أمكن العهد فلا يحمل على الجنس وقالوا فى قوله تعالى لاتدركه الأبصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر * وانما يحمل الجمع المحلى باللام على الجنس وتبطل جمعيته اذا تعذر العهد والاستغراق مثل فلان يركب الخيل للقطع بانه انما يركب واحدا * وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية لا يمكن صرف جميع الصدقات الى جميع فقراء الدنيا لأن الجمع لو بقى على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لاعهد فى أقسام الجموع ليحمل اللام عليه * ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لأن الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لأن اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة فى المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل أسفارا فاذا حمل على الجنس لم تبطل معنى الجمعية بالكلية بل يكون معنى الجمعية باقيا من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لا يمنع شركة الكثير فيه فمعنى الجمعية باق وهو الكثرة وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد فيجب أن يحمل على الجنس ليكون مادون الثلاثة معمولا للجنس ومافوقه للجمع عملا بحرفى التعريف والجمع (تنبيه) استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام أو الاضافة أو منكرا لكل فرد كاستغراق المفرد عند الأصوليين وجمهور أهل العربية *وعند السكاكى استغراق المفرد أشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة * فالواحد والاثنان خارجان عنه

(حكم العام)

صيغ العام قبل التخصيص تثبت الحكم فى جميع ماتحتها من الافراد بطريق القطع * والمراد بالقطع مالا يحتمل الغير احتمالا ناشئا عن دليل كما ان الخاص قطعى مع احتمال المجاز فيكون مساويا للخاص * فلا يجوز تخصيصه اذا وقع فى القرآن بخبر الواحد لكونه ظنى الثبوت ولا بالقياس لكونه ظنى الدلالة * ولهذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله سمى أولم يسم ولا بالقياس على الناسى * قال العينى قد صح الحديث هكذا المؤمن يذبح مع اسم الله تعالى سمى أولم يسم مالم يتعمد * وقال أكثر الشافعية والمالكية و بعض الحنفية كالامام أبى منصور الماتريدى

أن العام ظني لأنه مامن عام الاوقد خص منه البعض فيحتمل أن يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء * وقالت الحنفية هذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لايعتبر لأنه لوجاز ارادة بعض مسميات العام بدون قرينة لارتفع الأمان عن اللغة * فيقال لايجوز أ كل مافي بيتك لاحتمال أن يكون غير ملكك وعامة خطابات الشرع عامة * فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الأحكام بصيغ العموم وهذا يؤدى الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال وهو فهم ارادة البعض بلا قرينة من لفظ يدل على الكل * فعندنا يجوز نسخ الخاص بالعام كنسخ الشارع الحديث الوارد في قوم عرينة المفيد لطهارة بول الابل * وهو ماروى أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه أن قوما من عرينة أتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت ألوانهم وانتفخت بطونهم فأمرهم الرسول عليه السلام أن يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في أثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا * فهذا حديث خاص ورد في أبوال الابل نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول لان البول عام يتناول بول الابل وغيرها لانه محلى بلام الجنس فكان ناسخا لطهارة بول مايؤكل لحمه * وحكم العام بعد التخصيص انه لايبقى قطعيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لاتقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه بقوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره * ويحتج بالعام بعد التخصيص كما روى ان فاطمة رضي الله تعالى عنها احتجت على أبي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم مع أن القاتل والكافر خصا منه فلم ينكر أحد احتجاجها من الصحابة * وعدل أبو بكر رضي الله تعالى عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء لانورث ماتركناه صدقة

(والتخصيص)

عند الشافعية قصر العام على بعض مايتناوله مطلقا * واعترض على هذا

التعريف بان لفظ القصر يحتمل القصر فى التناول أو الدلالة أو الحمل أو الاستعمال
*فالأولى فى تعريفه أن يقال هو اخراج بعض ما كان داخلا تحت العموم على تقدير
عدم المخصص وعند أئمتنا فيه تفصيل لانه لايخلو * اما أن يكون بغير مستقل أى
بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه فلا يسمى تخصيصا فان كان بالا
واخواتها فاستثناء وان كان بان ومايؤدى مؤداها فشرط نحو ان دخلت الدار فانت
طالق وان كان بالى ومايفيد معناها فغاية نحو فأتموا الصيام الى الليل والافصفة نحو
فى الغنم السائمة الزكاة أو بدل بعض من كل نحو جاء القوم أكثرهم * واما أن
يكون بمستقل وهو لايخلو * اما أن يكون موصولا وهو التخصيص المصطلح عليه
وهو المراد هنا وكثيرا مايطلقون التخصيص على مايتناول النسخ مثل قولهم
تخصيص الكتاب بالسنة * واما أن يكون متراخيا وهو النسخ فالمراد بتخصيص
العام عندنا قصره على بعض مايتناوله بدليل مستقل لفظى مقترن به * واحترز
بقوله لفظى عن المخصص بالعقل كتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع
وعن المخصص بالعادة نحو لا رأيت كل رأسا يقع على المتعارف * واذا خص العام
بمستقل يصير ظنيا سواء خص بمجهول أو معلوم * مثالهما قوله تعالى وأحل الله البيع
وحرم الربا فقبل بيان الربا بالأشياء الستة كان تخصيصا للبيع بمجهول و بعد البيان
صار تخصيصا بمعلوم فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس عليه وخص الله منه الربا
وهو فى اللغة الفضل ولم يعلم أى فضل يراد به لأن البيع لم يشرع الا للفضل فهو نظير
المخصص بالمجهول ثم بينه النبى بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربا فهو حينئذ نظير المخصص بمعلوم ومثال المخصص بكسر الصاد المستقل المعلوم
اقتلوا المشركين لاتقتلوا أهل الذمة وكالمستأمن فانه خص من قوله تعالى اقتلوا
المشركين بقوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره فالعام لا يكون حجة فى
الباقى بعد التخصيص بهذا المخصص لجواز أن يخص بمخصص آخر فيكون العام
قد أخرج منه غير ماظهر والصحيح من مذهبنا أنه لايبقى قطعيا بعد التخصيص
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد كما تقدم واذا خص بغير مستقل يكون قطعيا فى الباقى
اذا خص بمعلوم نحو أن يقال اقتلوا المشركين الا أهل الذمة * أما اذا خص بمبهم
كما لوقال اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يحتج به على شئ من الافراد لانه مامن فرد

الا ويجوز أن يكون هو المخرج فلا يجوز العمل بالعام فى فرد واحد ولا فى أكثر منه لقيام الاحتمال فى كل واحد * واعلم ان المخصص بفتح الصاد هو العام الذى أخرج عنه البعض و يقال عام مخصص ومخصوص * واتفق العلماء على أن التخصيص للعمومات جائز ولم يخالف فى ذلك أحد ممن يعتد به وهو معلوم من هذه الشريعة المطهرة ولا يجوز تأخير المخصص عن العام عند الحنفية خلافا للشافعية وهذا مبنى على الخلاف فى قطعية العام فلما كان قطعيا عندنا وبالتخصيص يصير ظنيا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير * ولا يجوز تأخيره ولما كان عنده ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنيا كما كان فالمخصص لم يغيره من شئ بل قرر الاحتمال الذى كان فيه قبل فيكون بيان تقرير

(بحث فيما ينتهى اليه التخصيص)

اعلم ان ماينتهى اليه التخصيص نوعان * الاول الواحد فيما هو مفرد بصيغته كمن وما واسم الجنس المعرف باللام وما هو ملحق به من الجموع المحلاة باللام فانها وان كانت جموعا لكنها بطلت جمعيتها باللام فصارت كأنها مفردة فنتهى تخصيصها الى الواحد وهذا ماعليه الاكثرون * وقال صاحب الكشاف ان الجمع المحلى بلام الجنس كالجمع بدون لام الجنس فنتهى تخصيصه أقل الجمع أى الثلاثة * الثانى الثلاثة فانها منتهى الخصوص فى الجمع سواء كان جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد أو معنى فقط كقوم ورهط لان أدنى الجمع ثلاثة حتى لوحلف لا يتزوج نساء لايحنث بتزوج امرأتين وذهب البعض الى أنه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين ﴿ تنبيه ﴾ ليس فى القرآن عام غير مخصوص الاستة مواضع * أحدها قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فكل ماسميت أما من نسب أو رضاع وان علت فهى حرام * ثانيها قوله كل من عليها فان * ثالثها كل نفس ذائقة الموت * رابعها قوله والله بكل شئ عليم * خامسها قوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها * سادسها قوله لله مافى السموات ومافى الارض

﴿ مسائل ﴾

﴿ الأولى ﴾ الفعل المثبت اذا كان له أقسام لايكون عاما فى أقسامه لانه يقع

على صيغة واحدة فان عرف تعين والا كان مجملا فان ترجح بعض المعانى بالرأى فذاك وان ثبت التساوى فالحكم فى البعض يثبت بفعله عليه السلام وفى البعض الآخر بالقياس كقول الراوى صلى النبى عليه السلام فى الكعبة * قال الشافعى رحمه الله تعالى لايجوز الفرض فى الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض أجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل فى أمر الاستقبال والاستدبار حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز فى البعض الآخر قياسا * وكذا قول الراوى صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم صلاة العشاء بعد الشفقين الاحمر والابيض * واذا قال الراوى كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم فى وقت الأولى والتأخير فى وقت الثانية * قال الغزالى وكما لاعموم له بالنسبة الى أحوال الفعل فلا عموم له بالنسبة الى الاشخاص بل يكون خاصا فى حقه صلى الله عليه وسلم الا أن يدل دليل من خارج كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتمونى أصلى وهذا غير مسلم * فان دليل التأسى به صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى * يدل على أن مافعله صلى الله عليه وسلم فسائر أمته مثله الا أن يدل دليل على أنه خاص به اهـ * فان قيل قد أجمعت الامة على تعميم سجود السهو فى كل سهو بما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه سها فى الصلاة فسجد * يجاب بان تعميم سجود السهو انما جاء من عموم العلة وهى السهو لا لعموم الفعل

﴿ الثانية ﴾ اذا حكى الصحابى حالا بلفظ ظاهره العموم كأن يقول نهى عن بيع الغرر وهو الخطر الذى لا يدرى أيكون أم لا كبيع السمك فى الماء أو يقول قضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار مطلقا لان مثل هذا ليس بحكاية الفعل الذى فعله بل حكاية لصدور النهى منه عن بيع الغرر والحكم منه بثبوت الشفعة للجار لان عبارة الصحابى يجب أن تكون مطابقة للقول لمعرفته باللغة وعدالته ووجوب مطابقة الرواية للمسموع وهذا هو الحق * وقال أكثر الاصوليين انه لاعموم له لان الراوى لعله رأى النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن فعل خاص وقضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم

﴿ الثالثة ﴾ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة تمسكوا

بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة فآية السرقة نزلت فى سرقة رداء صفوان أو المجن وآية الظهار نزلت فى خولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان فى هلال بن أمية والصحابة عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير * فدل على أن السبب غير مسقط للعموم كسؤاله صلى الله عليه وسلم عن ماء بئر بضاعة بضم الباء وتكسر * فقال خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه * وكسؤاله صلى الله عليه وسلم عن التوضؤ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته * وكما روى عنه عليه السلام أنه مر بشاة ميمونة وهى ميتة فقال صلى الله عليه وسلم أيما اهاب دبغ فقد طهر

﴿ الرابعة ﴾ العام على طريقة المدح أو الذم كقوله تعالى ان الأبرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم * وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم * ذهب الجمهور الى انه عام ولا يخرجه عن كونه عاما حسبما تقتضيه الصيغة كونه مدحا أوذما اذ لا منافاة بين الأمرين وهو الحق * ونقل عن الشافعى رحمه الله تعالى أنه لا يقتضى العموم حتى انه منع من التمسك به فى وجوب زكاة الحلى لأن العموم لم يقع مقصودا فى الكلام وانما سيق لقصد الذم والمدح مبالغة فى الحث على الفعل أو الزجر عنه

﴿ الخامسة ﴾ اذا علل الشارع حكما بعلة بان يقول الخمر حرام لأنه مسكر عم فيما توجد فيه تلك العلة بالقياس لاستقلال العلة وهذا قول الجمهور * وقال القاضى أبو بكر لا يعم لاحتمال أن يكون المذكور جزء علة والجزء الآخر خصوصية المحل * وأجيب عنه بان مجرد الاحتمال لا يصلح للاستدلال فلا يترك به ما هو الظاهر

﴿ السادسة ﴾ الجمع المضاف الى جمع لا يقتضى عموم آحاد الأول بالنسبة الى كل واحد من آحاد الثانى كقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة * أما عند الحنفية فلأن مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد * فالمعنى خذ من مال غنى صدقة ومن مال غنى آخر صدقة أخرى وهذا لا يقتضى الأخذ من جميع أموال واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه * واستدلوا بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم فان المعنى ركب كل واحد واحد دابته * وأما عند الجمهور من الأصوليين ومنهم الشافعى رحمه الله تعالى يجب أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال الا أن يخص بدليل * فالمعنى خذ من كل مال لكل من المالكين

وقال الشافعي ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض * وذهب الكرخي من الحنفية ورجحه ابن الحاجب الى أنه لا يلزم بل اذا أخذ من جميع أموالهم صدقة واحدة فقد أخذ من أموالهم صدقة والا لزم أخذ الصدقة من كل درهم ودينار ونحوهما واللازم باطل بالاجماع

﴿ السابعة ﴾ قال الآمدي في الأحكام العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف * اختلفوا فيه فمنع أصحابنا من ذلك وأوجبه أصحاب أبي حنيفة ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذمي بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر وهو عام بالنسبة الى كل كافر حربيا كان أو ذميا * فقال أصحاب أبي حنيفة لو كان ذلك عاما في الذمي لكان المعطوف عليه كذلك وهو قوله ولا ذو عهد في عهده ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته وليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو الكافر الحربي دون الذمي اه قال شارح مسلم الثبوت الحق ان الجملة الناقصة المعطوفة على ماقبلها لا يصح تعلق حكم ماقبلها بها الا بتقييد مقدر فيقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الأخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك اه * واعلم أن المحققين من الحنفية قالوا المراد بالكافر في قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده الحربي المستأمن لا الحربي مطلقا ليفيد قوله لا يقتل مسلم بكافر اذ الحربي الذي ليس بمستأمن مما عرف بالضرورة من الدين ان المسلم لا يقتل به فلا يقتل الذمي بالمستأمن كما لا يقتل المسلم به بناء على ان تخصيص كافر الاول به موجب لتخصيص كافر الثاني المقدر في المعطوف به أيضا والحديث خبر واحد فلا يعارض آيات القصاص العامة * ومعنى الحديث لا يقتل مسلم بكافر حربي مستأمن ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي مستأمن فالكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي المستأمن فقط بالاجماع لان المعاهد يقتل بالكافر المعاهد فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه

﴿ الثامنة ﴾ المقتضى بكسر الضاد هو الكلام الذي لا يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شئ فاذا كان هنالك أمور متعددة يستقيم الكلام باضمار كل منها فهل يقدر

جميعها أو يكتفى بواحد منها وكل من هذه الأمور المضمرة يسمى مقتضى بفتح الضاد * اختلفوا فى المقتضى بكسر الضاد هل هو عام أم لا * ذهب الجمهور الى أنه لاعموم له فلا يقدر جميعها بل يقدر مادل الدليل على ارادته فان لم يدل دليل على ارادة واحد منها بعينه كان مجملا بينها يتعين بالقرينة لان اضمار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الأصل لأن الاضمار على خلاف الأصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لاعموم له * وقيل له عموم فيضمر كلها لأن اضمار أحدها ليس بأولى من اضمار الآخر * مثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتى الخطأ والنسيان فان هذا الكلام لايستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الأمة فقدر حكم الخطأ والحكم قد يكون فى الدنيا كايجاب الضمان والبراءة منه وقد يكون فى الآخرة كرفع التأثيم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والنسيان أو رفع اثم الخطأ والنسيان ومحل الخلاف اذا لم يقم الدليل على تعيين أحد الأمور الصالحة للتقدير * أما اذا قام الدليل على ذلك فلا خلاف فى أنه يتعين ماقام الدليل على تقديره كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم حرمت عليكم الميتة * فقد قام الدليل على أن المراد فى الآية الأولى الوطء وفى الثانية تحريم الأكل

﴿ التاسعة ﴾ ترك الشارع طلب التفصيل فى حكاية حال الشخص مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال كقول ابن غيلان لرسول الله صلى الله عليه وسلم انى أسلمت على عشر نسوة مستفتيا * فقال له النبى صلى الله عليه وسلم أمسك أربعا منهن وفارق سائرهن ولم يسأل هل ورد العقد عليهن معا أو مرتبا فكان اطلاقه القول دالا على أنه لافرق بين أن تتفق العقود معا أو على الترتيب وهذا ماذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى وفى هذا نظر لاحتمال أنه صلى الله عليه وسلم عرف حاله فاجاب بناء على معرفته ولم يستفصل ولذلك أول الحنفية فقالوا أمسك أى ابتدئ نكاح أربع منهن فى المعية واستمر على الاربع الاول فى الترتيب فاللفظ امسك مجمل

﴿ العاشرة ﴾ الخطاب التنجيزى الوارد فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم نحو يأيها الناس يتناول الموجودين وقت وروده ولا يعم المعدومين فى زمن نزول الخطاب لأنه لايقال للمعدومين يأيها الناس وانكاره مكابرة والمعدومون وان لم يتناولهم الخطاب فلهم حكم الموجودين فى التكاليف بتلك الاحكام حيث كان الخطاب مطلقا

لان كل حكم تعلق باهل زمانه فهو شامل لجميع الامة الى يوم القيامة لقوله تعالى لأنذركم به ومن بلغ * وقوله عليه السلام بعثت الى الناس كافة * قال شارح مسلم الثبوت ههنا بحث آخر هو أن الخطاب من الله تعالى ونسبته تعالى الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه تعالى منزها عن الزمانية * فحينئذ يصح الطلب والنداء * والجواب عنه ان معنى حضورهم عنده تعالى انه يعلمهم لا يعزب شئ منهم عنه تعالى بالوقوع فى أزمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بإيقاعهم فى أزمنة وقوعهم بصفة التكليف وهذا هو التكليف التعليقى ولا كلام فيه ولا يعم الصبى والمجنون لعدم الفهم والتمييز اه

﴿ الحادية عشرة ﴾ الخطاب الخاص بواحد من الامة ان صرح بالاختصاص به فلا شك فى اختصاصه بذلك المخاطب كقوله صلى الله عليه وسلم لابى بردة فى التضحية بعناق تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك * وقوله لاعرابى زوجه بما معه من القرآن هذا لك وليس لاحد بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير * وان لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك المخاطب * فذهب الجمهور الى أنه مختص بذلك المخاطب ولا يتناول غيره لغة وعرفا الا بدليل من خارج * وقال بعض الحنابلة وبعض الشافعية انه يعم لقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة واتفاق الصحابة على رجوعهم فى أحكام الحوادث الى ما حكم به النبى عليه السلام على آحاد الامة كرجوعهم فى ضرب الجزية على المجوس الى ضربه عليه السلام الجزية على مجوس هجر * قال بعض المحققين فالراجح التعميم حتى يقوم دليل التخصيص لا كما قيل ان الراجح التخصيص حتى يقوم دليل التعميم لانه قد قام كما ذكرنا

﴿ الثانية عشرة ﴾ الفرق بين العام المخصوص والعام المراد منه الخصوص ان العام المخصوص هو الذى لا تقوم قرينة عند تكلم المتكلم به على انه أراد بعض افراده فيبقى متناولا لافراده على العموم وهو عند هذا التناول حقيقة فاذا جاء المتكلم بما يدل على اخراج البعض منه كان على الخلاف هل هو حقيقة فى البعض الباقى بعد التخصيص كما ذهب الى ذلك كثير من الحنفية وأكثر الشافعية لان تناول اللفظ للبعض الباقى فى التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وتناوله له قبل التخصيص حقيقى اتفاقا فليكن تناوله له بعد التخصيص حقيقيا أيضا كما كان قبله

لأن ماوراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لاعلى انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لابعض لأن صيغة العموم تتناول الثلاثة حقيقة كما تتناول المائة والألف وأكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كان حقيقة فى الباقى ولأن الباقى بعد الاخراج يسبق الى الفهم سبقه قبله وهذا السبق أمارة الحقيقة * فان قيل انما يسبق عند قرينة الخصوص وهذا من أمارات المجاز * يجاب بان القرينة انما يحتاج اليها لاخراج البعض لا لسبق الباقى الى الفهم * ورد هذا القول بان الحقيقة انما تكون بالاستعمال فى المعنى الموضوع له لا بالتناول لأن التناول لتبعيته للوضع ثابت للبعض المخرج بعد التخصيص ولكن رضى حال التجوز بلفظه * وذهب الجمهور من الأشاعرة ومشاهير المعتزلة وصاحب البديع وصدر الشريعة من الحنفية الى أن العام اذا خص كان مجازا فى الباقى لأن لفظ العام حقيقة فى استغراق الافراد فاستعماله فى بعضها بعد التخصيص مجاز لاستعماله فى غير ماوضع له * واستدل على هذا بوجهين * الأول انه لو كان حقيقة فى البعض أيضا لكان مشتركا لفظيا بين الكل والبعض والاشتراك خلاف الأصل * وأجيب عنه بان الاشتراك انما يلزم ان لو كان فى المجموع والباقى بوضعين مستقلين وليس كذلك لأنه استعمال فى الباقى بالوضع الأول بعينه * سلمنا ان الباقى غير الموضوع لكن لا نسلم ان كل لفظ مستعمل فى غير الموضوع له مجاز وانما يكون مجازا اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك فيما نحن فيه بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لايوجب التغير فى الاستعمال * الثانى لو كان حقيقة فى الباقى لما احتاج عند الاطلاق الى قرينة * وأجيب عنه بان احتياجه الى القرينة ليس للاطلاق عليه بل لاخراج البعض وبعد الاخراج بالقرينة يسبق الباقى الى الفهم بلا قرينة وبقى مذاهب أخر عدها الآمدى وابن الهمام ثمانية وعدها الازميرى تسعة من أرادها فليرجع اليها وثمرة الخلاف تظهر فى صحة الاستدلال بعمومه بعد التخصيص * فمن قال انه حقيقة فيه يقول بصحة الاستدلال * ومن قال انه مجاز يقول بعدم صحة الاستدلال والعام الذى أريد به الخصوص هو أن يطلق العام ويراد به بعض مايتناوله وهو مجاز قطعا لانه استعمال اللفظ فى بعض مدلوله وبعض الشئ غيره * مثاله قوله تعالى الذين قال لهم الناس أى نعيم بن مسعود الاشجعى * وقوله تعالى أم يحسدون الناس يعنى

محمدا صلى الله عليه وسلم والعلاقة في المجاز المذكور العموم أى كون الشئ شاملا لكثيرين فهو مجاز مرسل علاقته العموم كما ذكره الصبان في رسالته * وماقاله البناني في حاشيته على شرح جمع الجوامع من أن علاقته الكلية والجزئية غير مطابق لما جاء في رسالة الصبان عند الكلام على علاقة الجزئية من أن علماء البيان اشترطوا في هذه العلاقة أن يكون الكل مركبا تركيبا حقيقيا وأن يستلزم انتفاء الجزء انتفاءه عرفا كالرأس والرقبة اهـ * ومدلول العام في حد ذاته كل الافراد أى المجموع المركب منها وبعضية الواحد من الجميع ظاهرة وإن حصل انتفاء الكل بانتفاء الجزء عرفا اذ الباقي بعد انتفاء واحد ليس جميعا ولكن انتفى شرط التركيب الحقيقي لعدم حصوله هنا * واعلم أن الشئ القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لامر متعدد لان التخصيص اخراج البعض والامر الواحد لا يتصور فيه ذلك كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يدل على قتل كل مشرك وخص منه أهل الذمة وغيرهم * ولذا قال في شرح جمع الجوامع والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما لان بعض الافراد لا يشمله الحكم نظرا للمخصص والعام المراد به الخصوص ليس عمومه مرادا لا حكما ولا تناولا اهـ

﴿ الثالثة عشرة ﴾ الالفاظ الدالة على الجمع بالنسبة الى دلالتها على المذكر والمؤنث على أقسام * الاول ما يختص به أحدهما ولا يطلق على الآخر كرجال للمذكر ونساء للمؤنث فلا يدخل أحدهما في الآخر بالاجماع * الثاني ما يعم الفريقين بوضعه وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل كالناس والانس والبشر فيدخل فيه كل منهما بالاجماع * الثالث ما يشملهما باصل وضعه ولا يختص باحدهما الا ببيان نحو من وما وهو مثل الناس والبشر * الرابع ما يستعمل بعلامة التأنيث في المؤنث وبحذفها في المذكر وذلك كالجمع السالم نحو مسلمين للذكور ومسلمات للاناث ونحو فعلوا وفعلن فذهب الجمهور الى أنه لا يدخل النساء فيما هو للذكور الا بدليل كما لا يدخل الرجال فيما هو للنساء الا بدليل * وذهبت الحنفية والحنابلة والظاهرية الى أنه يتناول الذكور والاناث * واستدلوا باجماع أهل اللغة على انه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر وعلى هذا ورد قوله تعالى اهبطوا منها جميعا في خطاب آدم وحواء وابليس * ويجاب عن هذا بانه لم يكن باصل الوضع ولا بمقتضى اللغة بل بطريق التغليب لقيام الدليل عليه وذلك خارج عن محل النزاع * والحق ما ذهب اليه الجمهور

من عدم التناول الا على طريقة التغليب عند قيام المقتضى وهو ما علم من عموم الشريعة للنساء ولأجل ذلك لم يعمل عليه فيما لا يعلم عمومه من الأحكام كالجمعة والجهاد * واتفق الكل على أن المذكر لا يدخل فى الجمع المؤنث السالم

(مبحث المشترك)

قال بعض المحققين لفظ المشترك ظرف لا اسم مفعول لأن اشترك بمعنى تشارك فالمشاركان فيه فاعلان ظاهرا فلا يشتق منه صيغة اسم المفعول * ومعناه فى الاصطلاح لفظ وضع وضعا شخصيا لمعنيين فأكثر بأوضاع متعددة ابتداء بلا نقل من معنى الى آخر * سواء كان بينهما مناسبة أولا * فخرج المجاز بقوله وضع وضعا شخصيا على القول بان المجاز لا وضع فيه * وعلى القول بان له وضعا نوعيا * وخرج المفرد سواء كان عاما أو خاصا بقوله لمعنيين فأكثر * وخرج بقوله ابتداء بلا نقل أى من غير اعتبار انه كان موضوعا لمعنى قبله المنقول والمرتجل فاللفظ ان تعدد معناه فان وضع لكل من معانيه المتعددة من غير اعتبار أنه كان موضوعا لمعنى قبل فهو المشترك فان ترك استعماله فى المعنى الأول ونقل الى الثانى بحيث يفهم من غير قرينة لمناسبة فمنقول أو لغير مناسبة فرتجل * وان لم يترك المعنى الأول بل تارة يستعمل فيه * وتارة فى الثانى فحقيقة فى المنقول منه ومجاز فى المنقول اليه ودخل فى التعريف القرء فانه مشترك وهو موضوع لمعنيين فقط هما الحيض والطهر لتبادرهما عند الاطلاق * واذا ثبت كونه مشتركا بينهما وهما ضدان سقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين * وفائدة المشترك العزم على الامتثال للمراد منه اذا بين والاجتهاد فى استعلام المراد منه فينال ثواب كل منهما

(حكم المشترك)

التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان الثابت به حق حتى يقوم مرجح لمعنى المراد ولكن لا يقعد عن الطلب كما يقعد فى المتشابه بل يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجيح البعض فيه محتمل فيجب طلبه حتى لو لم يترجح بان تجرد عن القرينة المعينة للمراد بحيث لا يمكن بالرأى تعيين المراد أصلا نحو أنعم على مولاك يراد به المعتق والمعتق يكون المشترك مجملا * لا ينال البيان الا من المجمل

فيجب عليه التوقف الى أن يأتيه البيان * ولا يجوز أن يحمل على كل واحد من المعنيين أو المعاني من غير تأمل فيما يحصل به ترجيح أحد معانيه * فالحنفية استدلوا على أن المراد بالقرء الحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لأنه تعرض عند ذكر الخلف اليأس عن الحيض دون الطهر * فعلم أن المراد في الأصل هو الحيض * وبقوله عليه السلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان ولاعموم للمشترك عندنا فلا يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد * وقال الشافعي يجوز أن يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد عن القرائن ولايحمل على أحدهما الا بقرينة * والعام عنده قسمان * قسم متفق الحقيقة * وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على أن يكون مرادا من اللفظ ومناط الحكم بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما كأن يقال رأيت العين ويراد به الجارية والباصرة * وأما ارادة كليهما فغير جائزة اتفاقا لأن المشترك لم يوضع للمجموع فمن أوصى لمواليه وله موال أعتقهم وموال اعتقوه بطلت وصيته لأن المشترك لا ينتظم معنييه * وتمسك الشافعية بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية لأن الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار * أريدا بلفظ واحد وهو قوله يصلون * ويجاب بان الآية سيقت لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصح ذلك الا بأخذ معنى شامل للكل وهو الاعتناء بشأنه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يأيها الذين آمنوا اعتنوا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فيكون من باب عموم المجاز لا من باب عموم المشترك والاستغفار والرحمة يستلزمان الاعتناء فيكون مجازا من اطلاق اسم الملزوم على اللازم

(مبحث المؤول)

المؤول مأخوذ من آل اذا رجع لانك اذا تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شئ معين فقد أولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي * والمراد بالمؤول اصطلاحا هنا ما ترجح من المشترك بعض معانيه بما يوجب الظن فالمشترك مادام لم يترجح أحد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح أحد معنييه بتأويل المجتهد صار مؤولا * والحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة

ثم الترجيح من المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كما قالوا في القرء المشترك بين الحيض والطهر انه للحيض لا للطهر لأنهم تأملوا في جوهر لفظ القرء فوجدوه موضوعا لمعنى الاجتماع فحملوه على معنى يوجد فيه الاجتماع وهو الحيض لأنه دم ينفضه رحم امرأة بالغة بسبب اجتماعه فيها وقد يكون الترجيح بالنظر الى السياق بالياء الموحدة وهو القرينة اللفظية المتقدمة * فاما اذا نظرنا الى لفظ ثلاثة وجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينتقص منها لو حملناه على الاطهار وقد يكون الترجيح بالنظر الى السياق بالياء المنقوطة نقطتين من تحت وهو القرينة اللفظية المتأخرة كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث * عرف أن أحل من الحل لا من الحلول بقرينة لفظ الرفث الذي هو كناية عن الجماع لأنه لا يكاد يخلو من رفث * يقال رفث في كلامه أفحش وصرح بما يجب أن يكنى عنه من ذكر النكاح ورفث الى امرأته أفضى اليها وكقوله تعالى الذي أحلنا دار المقامة من فضله عرف انه من الحلول لا من الحل بدليل دار المقامة

(حكم المؤول)

وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط فان المجتهد يخطئ ويصيب عندنا هذا ان ثبت التأويل بالرأي لانه لا حظ للرأي في اصابة الحق على سبيل القطع وان ثبت بخبر الواحد يكون الثابت به ظنيا لا قطعيا كمن وجد ماء وغلب على ظنه طهارته فانه يجب عليه الوضوء به فاذا تبينت نجاسته بعد ذلك تلزمه الاعادة

(الثاني تقسيم اللفظ الدال على المعنى باعتبار دلالته)

ينقسم اللفظ باعتبار دلالته على معناه من جهة وضوحها وخفائها الى ثمانية أقسام لان اللفظ ان ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أو التخصيص أولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم * والمراد بالتأويل هو التأويل اللغوي لا الاصطلاحي لما تقدم من أن التأويل الاصطلاحي مختص بالمشترك ثم احتمال التأويل بالنظر الى الخاص والتخصيص بالنظر الى العام وان

خفى المراد من اللفظ خفاؤه اما لنفس اللفظ أو لعارض الثاني يسمى خفيا والأول اما أن يدرك المراد منه بالعقل أولا الأول يسمى مشكلا والثانى اما أن يدرك بالنقل أولا الأول المجمل والثانى المتشابه

(مبحث الظاهر)

الظاهر فى اللغة هو الواضح *وفى الاصطلاح اسم لكلام عرف المراد به للسامع اذا كان من أهل اللسان بمجرد سماع صيغته بلا قرينة ويكون محتملا للتأويل ان كان خاصا أو التخصيص ان كان عاما وليس مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه *مثاله قوله تعالى وأحلّ الله البيع وحرّم الربا فانه ظاهر فى حل البيع وتحريم الربا ولم يسق لهما وقد فهما من نفس اللفظ * وقيل الظاهر فى الاصطلاح مادل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد للسبع المفترس أو بالعرف كالغائط للخارج المستقذر لانه غلب فيه بعد أن كان فى الاصل للمكان المنخفض من الارض

(حكمه)

حكم الظاهر وجوب العمل بما عرف منه اتفاقا ولا خلاف فيه * وانما الخلاف فى انه هل يثبت به الحكم قطعا وذهب الى ذلك العراقيون * منهم الكرخى أو ظنا وهو قول عامة الاصوليين * ومنهم الماتريدى وأتباعه لوجود احتمال المجاز ومن قال بالقطع قال انه لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ من دليل

(مبحث النص)

النص مأخوذ من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد وسمى مجلس العروس منصة لزيادة ظهوره على سائر المجالس * وهو فى الاصطلاح اسم لكلام يكون أظهر من الظاهر وأظهريته بسوق الكلام له لا بنفس الصيغة *مثاله قوله تعالى وأحلّ الله البيع وحرّم الربا فانه ظاهر فى تحليل البيع وتحريم الربا ونص فى التفرقة بين البيع والربا ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ولكن لم تفهم هذه التفرقة بدون انضمام قوله انما البيع مثل الربا والكلام الواحد يجوز أن يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى آخر كما يجوز أيضا أن يكون الكلام ظاهرا

باعتبار لفظ نصا باعتبار لفظ آخر كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح الا أنه مسوق لاثبات العدد باعتبار قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فكان نصا في اثبات العدد والكلام سيق لبيان العدد بدليل السياق وهو قوله فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في بيان العدد * وقيل النص ما دل على معناه دلالة قطعية كزيد فانه في غير التركيب لا يحتمل غير معناه * وقد يطلق النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى * سواء كان ظاهرا أو مفسرا أو خفيا أو خاصا أو عاما أو صريحا أو كناية لاشتمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال * ويطلق أيضا على لفظ القرآن والحديث اعتبارا الغالب فان غالب ما ورد منهما نص * قال العطار ويطلق النص في كتب الفروع بازاء القول المخرج فيراد بالنص قول صاحب المذهب أعم من أن يكون نصا لا احتمال فيه أو ظاهرا * ويراد بالقول المخرج ما خرج أي استنبط من نصه في موضع آخر اه

(حكم النص)

وجوب العمل به على سبيل القطع وان كان فيه احتمال تأويل بحمل الكلام على غير الظاهر بطريق التخصيص والمجاز وغيرهما فان هذا الاحتمال لا يخرجه عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية

(مبحث المفسر)

هو مأخوذ من الفسر وهو الكشف فهو المكشوف معناه وهو في الاصطلاح ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتأويل ان كان خاصا مثل قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة فان المشركين اسم ظاهر عام نص في اهانة المشركين ولكن يحتمل التخصيص بان يكون عاما مخصوصا فلما ذكر بعده كلمة كافة ارتفع احتمال التخصيص فصار مفسرا * ونحو طلق نفسك واحدة فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلاث فبذكر الواحدة ارتفع احتمال التأويل

(حكمه)

حكم المفسر وجوب العمل به قطعا مع احتمال أن يصير منسوخا وهذا في زمن النبي عليه السلام * أما بعد وفاته عليه السلام فكل القرآن محكم لايحتمل النسخ لان نسخ الكتاب انما يكون بكتاب أو سنة كما سيأتي وبعد وفاته لاينزل كتاب ولا تحدث سنة

(مبحث المحكم)

المحكم معناه لغة المتقن * ومعناه اصطلاحا ماازداد قوة على المفسر بعدم احتمال النسخ كقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة وانقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان يكون معنى الكلام مما لايحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على توحيد الله تعالى كآية الكرسي وسورة الاخلاص أو يكون الكلام فيه مايدل على الدوام والتأبيد كقوله تعالى ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا ويسمى محكما لعينه * وهذا القسم هو المراد هنا وقد يكون لانقطاع الوحي بموته صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره * وهذا يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم فهو خارج عن البحث

(حكمه)

حكم المحكم وجوب العمل به على سبيل القطع ﴿ تنبيه ﴾ اعلم ان كلا من الظاهر والنص والمفسر والمحكم موجب للحكم قطعا فلا يظهر التفاوت بينها في ذلك * وانما يظهر التفاوت بينها قوة وضعفا في القطعية عند التعارض ليترجح الاقوى على الادنى ويصير الأدنى متروكا بالاعلى * فالنص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل ويشترط في ذلك تساوي الادنى والاعلى في الرتبة بان يكونا متواترين أومشهورين أوخبر واحد * فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانها ظاهرة في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة * وقوله عليه السلام لانكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي المنافي لكونها ناكحة لايقوى على معارضة ذلك الظاهر فيجب

تأويل خبر الواحد وحمله على نفي الكمال توفيقا بين الأدلة وقس على هذا * والمراد بالتعارض هنا تقابل الحجتين بان تقتضي احداهما خلاف ماتقتضيه الأخرى * مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم فانه ظاهر في حل مافوق الأربع من غير المحرمات * وقوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به * فالظاهر اقتضى حل الخامسة * والنص اقتضى حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته * ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة فهذا نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلاة وسوق الكلام له لكنه محتمل التأويل بان يكون الكلام على حذف مضاف أي لوقت كل صلاة كما يقال آتيك لصلاة الفجر أي لوقتها * وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر لانه لايحتمل التأويل فتعارضا فرجح المفسر على النص ولم يوجد مثال صحيح للتعارض بين المفسر والمحكم في النصوص الشرعية كما يؤخذ من شرح ابن ملك

(مبحث الخفي)

الخفي اسم لكلام استتر معناه بسبب عارض نشأ من غير الصيغة بان عرض عارض في بعض الجزئيات اختفى بسببه ان هذه الجزئيات من افراد مسمى اللفظ أم لا وتكون صيغة الكلام ظاهرة المعنى بالنظر الى موضوعها اللغوي * مثال ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فان الآية ظاهرة في وجوب قطع اليد لكل سارق خفية في حق الطرار والنباش وان كان الخفاء بعارض وهو اختصاصهما باسم آخر وتغاير الأسماء في الاستعمال يستلزمه تغاير المعنى فبعدا بهذا العارض عن اسم السارق خفي وجوب القطع في حقهما * واذا كان الخفاء متحققا في نفس الكلام كان مقابلا للظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفاء واجتماع الضدين في موضوع واحد غير محال اذا اختلفت الجهة وهذا نظير ماقالوا في كبر شخص واحد وصغره بالنسبة الى شخصين وبما ذكر ثبت ان الخفي ضد الظاهر والخفي يدرك المراد منه بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة من غير تغيير لباس وهيئة فاذا طلب عرف من غير كثير تأمل

(حكمه)

حكم الخفي النظر فيه ليعلم أن اختفاءه ماخفي هل هو النقص أو الزيادة فيه وذلك أنا تأملنا في الطرار الذي يشق الثوب ويأخذ مال الغير ظلما وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بنوع غفلة منه فوجدنا أن اختصاص الطرار باسم آخر لأجل زيادة في فعل السرقة لأنه إنما يكون بحذق في صناعته واختصاص النباش به لأجل نقصان معنى السرقة فيه لأنه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد الحفظ فلفظ السارق خفي في حق الطرار والنباش لكن خفاؤه في الطرار لمزية على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حق الحكم وهو القطع في حقه عند الأئمة الثلاثة وأبي يوسف رحمهم الله تعالى * وعند أبي حنيفة ومحمد يقطع أيضا ان طر صرة داخلة في الكم وان طر صرة خارجة لم يقطع عندهما وخفاؤه في النباش لنقصان على ما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله لفظ السارق ولا يثبت الحكم في حقه سواء كان القبر في بيت مقفل أو في غيره

(مبحث المشكل)

المشكل مأخوذ من أشكل على الأمر دخل في أشكاله وأمثاله * ولذا قيل ان المشكل كرجل تغرب عن وطنه واختلط بأشكاله من الناس فيطلب موضعه ويتأمل في أشكاله ليوقف عليه وهو في الاصطلاح اسم لكلام يحتمل المعاني المتعددة ويكون المراد واحدا منها لكنه قد دخل في أشكاله وهي تلك المعاني المتعددة فاختفى بسبب هذا الدخول عن السامع وصار محتاجا الى نظرين الطلب ثم التأمل ليتميز عن أشكاله ففيه زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر

(حكمه)

حكم المشكل اعتقاد حقيته فيما أريد منه ثم الاقبال على الطلب مع النظر فيه فيظهر المراد منه وذلك بأن ننظر أولا في مفهومات اللفظ جميعها فنضبطها ثم نتأمل في استخراج المراد * مثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم أنى شئتم فان كلمة

أنى مشتركة تجيء تارة بمعنى من أين كما في قوله تعالى أنى لك هذا أى من أين لك هذا الرزق الآتى كل يوم * وتارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى أنى يكون لى غلام أى كيف يكون لى غلام فاشتبه ههنا أنه بأى معنى فان كان بمعنى أين يكون المعنى من أى مكان شئتم قبلا أو دبرا فتحل اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف يكون المعنى بأى كيفية شئتم قائما أو قاعدا أو مضطجعا * فيدل على تعميم الأحوال دون المحال فاذا تأملنا في لفظ الحرث علمنا أنه بمعنى كيف لان الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطء في حالة الحيض لعلة الأذى دون التى من الرجال لأن حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع

(مبحث المجمل)

المجمل في اللغة المبهم مأخوذ من أجمل الأمر أبهمه * وفي الاصطلاح ما خفى المراد منه خفاء لا يدرك الا ببيان يرجى وذلك بالبيان من المجمل وبالطلب والتأمل ان لم يكن بيان المجمل شافيا والمجمل ثلاثة أنواع * الأول ما يكون اجماله بسبب غرابة اللفظ فلا يفهم معناه لغة كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فالهلوع شديد الحرص قليل الصبر * الثانى ما يكون اجماله بسبب ابهام المتكلم مراده وان كان معنى اللفظ مفهوما لغة كلفظ الربا في قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فانه في اللغة اسم الزيادة وهو ليس بمراد في الآية قطعا اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح والزيادة فلا يمكن الوقوف بالطلب والتأمل لخفاء مراد المتكلم ولم يعلم أن المراد أى فضل فاحتيج الى البيان فبينه النبى صلى الله عليه وسلم في حديث الأشياء الستة المتقدمة من غير حصر عليها لأنه لم يذكر شيأ من أدوات الحصر فكان البيان غير شاف لبقائه مجملا فيما وراء الستة كما كان قبله * فاحتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة فتأملوا واختلفوا في ذلك * فقالت الحنفية العلة القدر مع الجنس * وقالت الشافعية الطعم مع الجنس * والمالكية الاقتيات والادخار وكلفظ الصلاة والزكاة في قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فان الصلاة في اللغة الدعاء وهو غير مراد * وقد بينها النبى عليه السلام بأفعاله بيانا شافيا من أولها الى

آخرها والزكاة هي النماء وهو غير مراد * وقد بينها عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر أموالكم * وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا في باب السوائم بيانا شافيا * الثالث ما يكون اجماله بسبب تعدد المعاني المتقاربة وتزاحمها على اللفظ * والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجيح لأحدها على الآخر كما في المشترك اذا انسد باب الترجيح فيه

(حكم المجمل)

اعتقاد حقية المراد منه والتوقف فيه في حق العمل به الى البيان * ثم اذا كان البيان قطعيا كبيان الصلاة والزكاة كما تقدم صار مفسرا وان كان ظنيا صار مؤولا كبيان مقدار المسح فان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم دال على فرضية المسح * واختلفوا في مقدار مسح الرأس فقال الشافعي المفروض فيه أقل ما ينطلق عليه اسم المسح ولو شعرة * وقال مالك الاستيعاب لأن الكتاب مجمل بينه عليه السلام بفعله فانه توضأ ومسح رأسه واستوعب رواه البخاري * وقالت الحنفية الربع لأن ارادة الادنى لا تصح لعدم صدوره عن النبي عليه السلام قصدا وارادة الاستيعاب لا تصح لتركه عليه السلام الى الناصية ولو كان فرضا لما تركه فتعين ما بينهما وذلك مجمل لاحتمال الثلث والربع وغيرهما فبينه عليه السلام بفعله حيث مسح مقدم رأسه * رواه البيهقي ومقدم الرأس مقدار الربع غالبا وان لم يكن قطعيا ولا ظنيا خرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال فيجب الطلب والتأمل كالربا وتقدم بيانه

(مبحث المتشابه)

المتشابه اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه للأمة في الدنيا لأنه يصير معلوما في الآخرة لأن الحكمة فيه ابتلاء الراسخين في العلم بعدم الوصول اليه لأن ابتلاء الراسخ بعدم العلم أعظم من ابتلاء ذي الجهل بطلب العلم ولا ابتلاء في الآخرة فهو في غاية الخفاء * مقابل للمحكم فانه في غاية الظهور والمتشابه كرجل مفقود عن بلده وانقطع أثره * واختلفوا في أن النبي عليه السلام هل علم المتشابهات أولا

قيل لا وقيل علم ولكن الله تعالى أمره بكتمه وعدم اظهاره وهو الحق * والمتشابه نوعان * الأول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كما في الحروف التى في فواتح السور كقوله تعالى ق ن وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الأصلية أو لأن الحرف قد يطلق على الكلمة * الثاني متشابه المعنى ان استحال ارادته وذلك كالاستواء المدلول عليه بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكاليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق أيديهم وغير ذلك مما دلت النصوص على ثبوتها لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة لتنزهه عنها * واعترض على ايراد المتشابه بأننا في بيان أقسام ما يعرف به أحكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا * يجاب بانه يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد مثلا وان لم يعرف ما أريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من أحكام الشرع * وقد يجاب أيضا بان هذا القسم ذكر استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم

(حكم المتشابه)

عدم جواز العمل به واعتقاد حقيته * والعلة في عدم جواز العمل به قصور أفهام البشر عن العلم بمعناه وعن الاطلاع على مراد الله منه ولا شك ان له معنى لم تبلغ أفهامنا الى معرفته فهى مما استأثر الله بعلمه فنعتقد حقيته ولا ندرك حقيقة كيفيته

(الثالث تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى)

ينقسم اللفظ باعتبار استعماله في معناه الى أربعة أقسام لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غير ما وضع له فمجاز وكل منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فصريح والا فكناية

(مبحث الحقيقة)

الحقيقة في الاصل على وزن فعيل بمعنى فاعل مشتقة من حق الشيء ثبت أو بمعنى مفعول من حققته أثبته نقل الى الكلمة الثابتة أو المثبتة في معناها الاصلي

والتاء فيها للدلالة على النقل من الوصفية الى الاسمية الصرفة وليست التاء للتأنيث بدليل انه يقال لفظ حقيقة وهذا قول الجمهور * وقال صاحب المفتاح انها للتأنيث وفي الاصطلاح هي اللفظ المستعمل قصدا في المعنى الذي وضع اللفظ له في اصطلاح وقع به تخاطب المستعمل اذا حصل تخاطب به فقوله اللفظ جنس يشمل المعرف وغيره دون الكتابة ليشمل المفرد والمركب * وقوله المستعمل قصدا خرج به مالم يستعمل قصدا سواء وضع كونه قبل استعماله أو أهمل كالمهمل أو استعمل لا عن قصد كاستعمال لفظ الارض والسماء غلطا لسبق اللسان * وقوله في المعنى الذي وضع له خرج به المجاز والمراد بالوضع الوضع التحقيقي وهو مايدل اللفظ بسببه على المعنى الموضوع له من غير توقف على علاقة وقرينة وهي منسوب الى التحقيق وهو جعل الشيء ثابتا جليا * وحينئذ يشمل الوضع الشخصي كوضع الاعلام وأسماء الاشارات والمصادر والوضع النوعي كوضع المركبات والمشتقات والوضع هو تعيين اللفظ للمعنى سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة كالانسان للحيوان الناطق ويسمى وضعا لغويا أو من جهة الشارع كوضع الصلاة للعبادة المخصوصة ويسمى وضعا شرعيا أو من جهة قوم مخصوصين كوضع النحويين الفعل لكلمة دلت على معنى في نفسها مقترنة بأحد الازمنة الثلاثة ويسمى وضعا عرفيا خاصا ويسمى اصطلاحيا أو من جهة قوم غير مخصوصين كالدابة لذوات القوائم الاربع ويسمى وضعا عرفيا عاما وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فاقسامها ثلاثة لغوية ان نسبت الى واضع اللغة وشرعية ان نسبت الى الشارع وعرفية ان نسبت الى عرف خاص أو عام ويخرج بقيد في اصطلاح تخاطب المستعمل لفظ الصلاة مثلا اذا استعملها الشرعي في الدعاء فانها ليست حقيقة عنده ومن أسقط هذا القيد استغنى عنه بقيد الحيثية المأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات ويحذف كثيرا لوضوحه فالمراد أن الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له

(حكم الحقيقة)

ثبوت ما وضع به من معناه الموضوع له سواء كان أمرا أو نهيا خاصا كان أو عاما كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا * وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله الا بالحق فان كل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه

عام في المأمور والمنهي بلا خلاف * ومتى أمكن العمل بالحقيقة سقط المجاز لأنه خلف عنها والخلف لا يعارض الأصل فلفظ النكاح في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء * معناه الوطء لكونه حقيقة فيه فلا يعدل عنه الى العقد لأنه مجاز فيه فتكون حرمة مزنية الأب على الابن ثابتة بالنص وحرمة من عقد عليها الأب بالاجماع لا بالآية لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا ما اختاره فخر الاسلام وصاحب المنار وذهب عامة المشايخ وجمهور المفسرين الى أن النكاح المذكور في الآية معناه العقد كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى وعليه حرمة من عقد عليها الأب على الابن بنص الآية وحرمة مزنية الأب بدليل آخر وعلى قول من يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز في مقام النفي كما اختاره صاحب الهداية وصاحب المبسوط والزيلعي وغيرهم تكون الآية نصا في حرمة مزنية الأب أيضا

(مبحث المجاز)

المجاز في الأصل مصدر ميمي بمعنى الفاعل من جاز المكان اذا تعداه * وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لملاحظة مناسبة بينه وبين الموضوع له فخرج بقوله المستعمل في غير ما وضع له الحقيقة وبقوله لملاحظة مناسبة الخ ما لا مناسبة بينهما كاستعمال لفظ الارض والسماء غلطا * ولا يقال المناسبة بينهما التقابل لأن ذلك غير مشهور * ولما كانت الكناية عند الأصوليين تجامع المجاز لانها ان استعملت فيما وضع له فحقيقة والا فمجاز لم يصح اخراجها بقيد القرينة المانعة كما ذكرها علماء البيانيين لاخراج الكناية * واعلم أن المجاز متى أطلق يراد به المجاز في المفرد وأن الأصوليين يطلقون الاستعارة على كل مجاز بخلاف البيانيين فان المجاز عندهم ينقسم الى استعارة ومرسل

(حكم المجاز)

ثبوت المعنى الذي أريد منه سواء كان خاصا كما في قوله تعالى أو لامستم النساء فان المراد به عندنا الجماع لأن لامستم حقيقة في المس باليد مجاز في الجماع وهو خاص أو عاما اذا اقترن به ما يفيد العموم كالصاع في قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لأن حقيقة الصاع غير مرادة هنا فان بيع نفس

الصاع بالصاعين جائز اجماعا فالمراد به مايحل فيه وهو محلى بل فهم جميع افراد مايحل فيه سواء كان مطعوما أو غيره من اطلاق اسم المحل على الحال والصيغة اذا كانت للخصوص أو العموم لا فرق فى ذلك بين كونها مستعملة فى معنى حقيقى أو مجازى والقول بعموم المجاز هو مذهب الشافعى كمذهبنا * وقيل لا عموم فى المجاز لانه ضرورى والضرورة تندفع بارادة البعض

(بحث فى الجمع بين الحقيقة والمجاز وفى عموم المجاز)

اعلم أن الحق امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز باللفظ المفرد فلا يستعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى حال كونهما مقصودين بالحكم بان يراد كل واحد منهما لتبادر المعنى الحقيقى من اللفظ عند الاطلاق وهذا يمنع من ارادة غير الحقيقى بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقى * وذهب الى هذا جميع الحنفية والمحققون من الشافعية وغيرهم وأجاز ذلك بعض الشافعية * مثال ذلك قولك لا تقتل الأسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا * وقوله تعالى أولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا لان لامستم حقيقة فى اللمس باليد مجاز فى الجماع فالشافعى رحمه الله تعالى قال أحمل آية اللمس على اللمس باليد والوطء جميعا فان كان اللمس باليد فالتيمم فيه لأجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس بالجماع فالتيمم منه لاجل الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية والحنفية يقولون ان المجاز هنا مراد باتفاق بيننا وبينكم فلا يجوز أن تراد الحقيقة أيضا فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة * ولا خلاف فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يندرج تحته المعنى الحقيقى وهو الذى يسمونه عموم المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان فيراد من وضع القدم الدخول لانه سببه فذكر اسم السبب وأراد المسبب وهو معنى مجازى شامل للدخول حافيا أو منتعلا فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى مانوى لانه لو نوى أن لا يضع قدمه حافيا فدخل منتعلا أوماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهى مستعملة ولو نوى منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل * والحق امتناع استعمال اللفظ فى معنييه أو معانيه المجازية لان قرينة كل مجاز تنافى ارادة غيره من المجازات

(بحث فيما يتصل بالحقيقة والمجاز من حروف المعاني)

اعلم أن بعض الأصوليين ذكروا حروف المعاني وتحريها بعد الحقيقة والمجاز لانها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة تستعمل في غيره فتكون مجازا * ونذكر ههنا منها مما يحتاج اليه الاصولي تتميما للفائدة (الواو) لمطلق الجمع كما ذهب الى ذلك جمهور الأصوليين والنحاة بدليل انها تستعمل فيما يمتنع الترتيب فيه كقولهم تقاتل زيد وعمرو ولانه لوقيل تقاتل زيد ثم عمرو لم يصح فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب وقيل للترتيب * وروى هذا عن الشافعي رحمه الله تعالى بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف وهو معترض بأن الواو لو كانت مفيدة للترتيب لما صح أن يقال جاءني زيد وعمرو قبله وما ذكره معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي ولا تدل الواو على المعية فلو قال لزوجته التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ووجد الشرط تطلق واحدة عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يقع الثلاث * ففهم بعض أصحابنا من هذه المسئلة ان الواو للترتيب عند أبي حنيفة وللمعية عندهما لانها لولم تكن للترتيب عنده لوقع الثلاث ولولم تكن للمعية عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث وليس الامر كما فهم لان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الأول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط * فلما نزل الأول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل * وقالا ان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيتم بما تم به الأول وهو الشرط شرطا للثانية ولما ساوت الثانية والثالثة * الاول في التعليق بالشرط يقعن جملة لانه ليس بين الاجزاء مايوجب صفة الترتيب واذا أخر الشرط بان قال أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار ثم دخلت الدار يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف أوله على آخره فتعلق الاجزاء المتوقفة على الشرط دفعة واحدة واذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق تقع واحدة عند علمائنا الثلاثة لان الطلاق الاول وقع قبل الفراغ من التكلم بالثاني ففات محل الطلاق فلغا الثاني والثالث لذلك لا لان الواو للترتيب كما ذهب

اليه الشافعي في قوله القديم * وقد تكون الواو لعطف الجملة فلا تجب بها المشاركة
في الخبر كقوله لزوجته هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة عند أبي
حنيفة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل
الشركة وكذا لوقالت له طلقني ولك ألف فطلقها لايجب شئ عند أبي حنيفة وقالا ان
الواو للحال فيصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان الاحوال
شروط فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب عليها الالف (والفاء)
للتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان قل لانه لولم يكن كذلك
كان مقارنا * فاذا قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط
أن تدخل الدار الثانية بعد الاولى بلا تراخ فلو دخلتها بتراخ لم تطلق * وتدخل الفاء
على العلة كقوله أدّ ألي ألفا فأنت حر أي اد الى ألفا لانك حر فيعتق في الحال وان
لم يؤد ونحو لاتصل فان الشمس طلعت وتستعمل الفاء بمعنى الواو نحو له علي درهم
فدرهم فيلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في
حكم العين فتجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في العطف أو يصرف
الترتيب الى الوجوب فكأنه قال وجب درهم وبعده آخر (وثم) للتراخي بان يكون
بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة والتراخي عند أبي حنيفة يظهر في التكلم والحكم
فيكون بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه * وعندهما
التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف * فاذا قال لامرأته التي
لم يدخل بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الطلاق الاول
في الحال لعدم تعلقه بالشرط ويلغو مابعده لعدم المحل للطلاق كأنه سكت على الاول
ولو سكت عليه حقيقة يلغو مابعده فكذا هاهنا * ولو قدم الشرط بان قال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم
تعلقه بالشرط ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان تزوجها ثانيا ووجد
الشرط يقع الطلاق * وقال أبو يوسف ومحمد يتعلقن جميعا بالدخول في المدخول بها
وغير المدخول بها قدم الشرط أو أخره وينزل الطلاق على الترتيب عند وجود
الشرط فان كانت مدخولا بها طلقت ثلاثا وان كانت غير مدخول بها طلقت واحدة
ولغا الباقي * وقد تستعمل ثم بمعنى الواو كقوله عليه السلام من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير استعير ثم لمعنى

الواو عملا بالرواية الأخرى وهى قوله عليه السلام فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه والا لتناقضا * وحينئذ يفهم وجوب الكفارة والحنث من غير تقديم أحدهما على الآخر ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الأخرى ولم يعكس لان تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق بل هو جائز عند الشافعى فى خصوص الكفارة بالمال * قال فى قمر الاقمار الرواية الاخرى وهى قوله عليه السلام فليأت الخ لم أجده فى كتب الحديث الحاضرة * والرواية الاخرى وهو مافى الصحيحين عن عبد الرحمن بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ياعبد الرحمن بن سمرة اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك وائت الذى هو خير اهـ وعلى ماذكره لاحاجة الى جعل ثم بمعنى الواو ﴿وبل﴾ لاثبات مابعدها والاعراض عما قبلها وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمل الرجوع وان لم يحتمل صار لمحض العطف فاذا قال لزوجته الموطوأة أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لايملك ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فتقع مع الثنتين بخلاف مالو قال له على ألف درهم بل ألفان فانه يلزمه ألفان استحسانا عند علمائنا الثلاثة وعند زفر يلزمه ثلاثة آلاف قياسا على الطلاق * وجه الاستحسان أن الطلاق انشاء لايحتمل تدارك الغلط والاقرار اخبار يحتمله ﴿ولكن﴾ للاستدراك أى ازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق بعد النفى خاصة وتكون بعد النفى والاثبات كبل وانما يصح العطف بلكن عند انتظام الكلام وهو يتحقق بأمرين * أحدهما أن يكون الكلام متصلا بعضه ببعض * ثانيهما أن يكون محل الاثبات غير محل النفى لئلا يناقض آخر الكلام أوله وان لم يثبت انتظام الكلام لايصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا مثال فوات الاول المقر له بعبد يقول ما كان لى قط لكنه لفلان آخر كان العبد للمقر له * الثانى ان وصل وان فصل قوله ولكن لفلان يرد على المقر * ومثال فوات الثانى الأمة اذا زوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لاأجيز النكاح ولكن أجيزه بمائة وخمسين قالوا ان هذا فسخ للنكاح ويجعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ فهنا نفى للاجازة واثبات لها فيكونان متناقضين ﴿وأو﴾ لاحد الشيئين اسمين أو فعلين فقوله هذه طالق أوهذه كقوله احداكما طالق فهنا الكلام انشاء للطلاق يصلح أن يكون خبرا عن طلاق سابق فاذا لم يكن الطلاق سابقا جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار

الانشاء شرعا ووجب على الزوج بيان ايقاع الطلاق فى أيتهما شاء ويكون بيانه انشاء من وجه فيشترط فيه صلاحية المحل عند البيان حتى لوماتت احداهما فقال أردت الميتة لايصدق وتتعين الحية للطلاق واذا دخلت كلمة أوفى الوكالة بان قال وكلت زيدا أوعمرا يصح التوكيل وأيهما فعل صح ولايشترط اجتماعهما لان أوفى موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء * أما اذا دخلت فى البيع على الثمن أو المبيع يفسد البيع وتستعمل كلمة أوفى العموم اذا دلت عليه قرينة فتصير بمعنى الواو من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد الأمر حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد وهذا اذا كانت فى موضع النفى أو الاباحة كقوله والله لاأكلم فلانا أوفلانا فاذا كلم أحدهما يحنث لان النكرة فى موضع النفى تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفى ولو كلمهما لم يحنث الامرة واحدة لان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لايوجب كونه يمينين بخلاف الواو حيث لايحنث الا بتكلمهما الا أن يدل الدليل على أنه لايفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا كما اذا حلف لايرتكب الزنا وأكل مال اليتيم دل الدليل على أن لايفعل واحدا منهما ولو حلف لايكلم أحدا الا فلانا أو فلانا فله أن يكلمهما من غير حنث بمنزلة الاتيان بالواو لان الاستثناء من المنع اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وهذا من دلائل العموم فأفادت كلمة أو عموم الاجتماع * وباقى الحروف مبينة فى فن مستقل فلا حاجة لنا الى التطويل بذكرها

(مبحث الصريح)

الصريح هو اللفظ الذى ظهر المعنى المراد به ظهورا تاما بسبب كثرة الاستعمال * سواء كان حقيقة كقوله أنت طالق فانه حقيقة شرعية فى ازالة النكاح صريح فيه * أومجازا كقوله والله لاآكل من هذه النخلة فانه مجاز مشتهر لهجر الحقيقة لان أكل عين النخلة متعذر عادة فانصرفت يمينه الى المجاز وهو أكل ثمرها

(حكم الصريح)

تعلق الحكم بنفس الكلام فلا يحتاج الى النية * فاذا قال أنت طالق وقع الطلاق قضاء ولايصدق فى انه نوى الخلاص عن القيد لان اللفظ صريح فى الطلاق

فيحكم القاضي بظاهره

(مبحث الكناية)

الكناية في اللغة أن تتكلم بشيء وتريد به غيره كالرفث والغائط يستعمل بهما على المكنى عنه * وفي الاصطلاح لفظ استتر المعنى المراد به بحسب الاستعمال ولا يفهم الا بقرينة سواء كان هذا اللفظ حقيقة كالضمائر فانها عند الاصوليين من قبيل الكناية لاستتار المراد بها عند الاستعمال * وبيانه ان الواضع وضع لفظ أنت بالوضع العام لكل مخاطب معين فاذا قلت أنت فعلت كذا فهم ان القصد الى مخاطب معين وهو الموضوع له لغة بالوضع العام لكنه لا يعلم منه في الاستعمال انه زيد أو بكر مثلا الا بقرينة تعينه كتوجيه الخطاب نحوه وان فهم ان مدلوله مخاطب معين وضعا فلا استتار في مدلوله بحسب الوضع وانما الاستتار من الاستعمال كما هو شأن الكناية كمن يكون بحضرته زيد وعمرو فيقول أنت فعلت كذا * فلا شك في انفهام مدلوله الوضعي وأن المراد واحد معين منهما وأما انه زيد أو عمرو بذاته فلا وكذا الحال في ضمير الغائب والمتكلم أو كان اللفظ مجازا غير متعارف * قال الأصوليون الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية * فقول الحالف لا أضع قدمي في دار زيد معناه الحقيقي مهجور فهو كناية عن الدخول وشاع استعماله في المعنى المجازي وهو الدخول فصار مجازا متعارفا فهو صريح وكل مجاز غير متعارف كناية * واعلم أن ألفاظ الطلاق البائن مثل قوله أنت بائن أنت حرام معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فان كل واحد من أهل اللسان يعلم أن البائن من البينونة وهو الانفصال والحرام من الحرمة وهو المنع * وحقيقة الكناية استتار المراد به فاطلاق الكناية عليها مجاز لانها لما شابهتها من جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا لفظ البائن معلوم المعنى وهو البينونة الا أن محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح أو القرابة أو غيرهما فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار المحل الذي يظهر فيه أثر البينونة فبهذا الابهام صارت هذه الالفاظ مشبهة بالكناية الحقيقية فاستعير لها لفظ الكناية * وانما احتاجت الى النية وان كانت صريحة في الحقيقة ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام

نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الطلاق الواقع به رجعيا كما قال الشافعى رحمه الله تعالى واضافتها الى الطلاق فى قولهم كنايات الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة الحاصلة بسبب الطلاق * وألفاظ الكنايات كلها بوائن الا اعتدى واستبرئى رحمك وأنت واحدة فانها كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة ولا دلالة لها على البينونة فالواقع بها مع النية طلاق رجعى لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا * فقوله اعتدى أى لأنى طلقتك ففى المدخولة يثبت الطلاق والعدة وفى غيرها يثبت الطلاق بالنية ويكون اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لأن الطلاق سبب الاعتداد وحكم استبرئى رحمك كاعتدى * وقوله وأنت واحدة يحتمل أنت واحدة فى الجمال أو أنت تطليقة واحدة فاذا نوى الطلاق يقع الرجعى على أن لفظ واحدة صفة للمصدر وهو التطليقة بحذف الموصوف واقامة الوصف مقامه أو بحذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامهما والاصل أنت ذات طلقة واحدة ولا فرق بين رفع واحدة أو نصبها أو الوقف وهو قول عامة المشايخ وهو الصحيح * وقيل ان رفع لا تطلق وان نوى لانه خبر عنها وان نصب تطلق بلا نية لانه يكون نعتا للطلقة وان سكت يحتاج الى النية

(حكم الكناية)

وجوب العمل بها بالنية أو دلالة الحال وهى حال مذاكرة الطلاق أو الغضب وعدم اثباتها ما يندفع بالشبهة فلا يجب حد القذف بنحو جامعت فلانة أو واقعتها لما ليس بصريح فى الزنا بل لابد من التصريح بان يقول له أنت زنيت بفلانة ولا يجب عليه حد الزنا اذا أقر بانه جامع فلانة حراما

(الرابع تقسيم اللفظ باعتبار ادراك السامع المعنى من اللفظ)

اعلم أن اللفظ اما أن يدل على الحكم بعبارته أو اشارته أو دلالته أو اقتضائه فهى أربعة * ووجه الحصر ان الحكم المستفاد من اللفظ اما أن يكون ثابتا بنفس اللفظ أولا * والاول ان كان اللفظ مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة * والثانى ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهى الدلالة أو شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات

الفاسدة كمفهوم المخالفة * والاصوليون يطلقون هذه الالفاظ أى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء على اللفظ وعلى الحكم * ومعنى قولهم الدال بعبارته اللفظ الدال بدلالة يقال لها عبارة فالباء فى قولهم بعبارته لبيان دلالة الدال ويسمى الدال بعبارته أيضا الدال بعبارة النص والدال باشارة النص وهكذا والاضافة فى قولهم عبارة النص من قبيل اضافة قولهم نفس الشئ وجميع القوم فهى بيانية أى عبارة هى النص والمراد بالنص اللفظ المفهوم المعنى من الكتاب والسنة * سواء كان ظاهرا أو مفسرا أو خاصا أو عاما أو غيرها لا النص قسيم الظاهر كما تقدم فعبارة اللفظ عينه وتسمى الدلالة بعبارة النص أيضا فتكون الاضافة بمعنى اللام

(مبحث الدال بالعبارة)

الدال بالعبارة هو اللفظ الدال على معنى سيق اللفظ له بلا تأمل * والمراد باللفظ نصوص الكتاب والسنة والمراد بالسوق فهم المراد منه بلا تأمل وينقسم الى ثلاثة أقسام باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمنا والتزاما لان المعنى المدلول عليه بطريق العبارة اما عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه مثال الدال بالمطابقة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم فانه فى ايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وهو المعنى المطابق له * ومثال الدلالة بالتضمن اذا قالت المرأة لزوجها تزوجت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لى طالق طلقن كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق غير تلك المرأة فيكون عبارة فى جزء الموضوع له * ومثال الدال بالالتزام قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فانه عبارة فى التفرقة بين البيع والربا اللازمة للمعنى المطابقى وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربا

(حكم الدال بعبارته)

انه يفيد القطع اذا تجرد عن العوارض الخارجية حتى اذا كان عاما خص منه البعض لا يفيد القطع وانه يترجح على الدال باشارته اذا تعارضا لكونه مقصودا بالسوق كقوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث

سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى وهو معارض بما روى عن النبي عليه السلام أنه قال أقل الحيض ثلاثة أيام ولياليها وأكثره عشرة أيام وهذا دال بعبارته فرجح

(مبحث الدال بالاشارة)

هو اللفظ الدال على معنى لم يكن اللفظ مسوقا له فلا يفهم بنفس الكلام فى أول السماع من غير تأمل بل يحتاج الى التأمل ثم ان كان الغموض يزول بادنى تأمل يقال لها اشارة ظاهرة وان كان محتاجا الى زيادة تأمل يقال لها اشارة غامضة * وينقسم الى ثلاثة أقسام باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمنا والتزاما * مثال الدال بالمطابقة قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فانه اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربا وهو المعنى المطابق * ومثال الدال بالتضمن كل امرأة لى طالق المتقدم فانه دال بالاشارة الى طلاق امرأته التى طلبت طلاق ضرتها * ومثال الدال بالالتزام قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فانه اشارة الى أن النسب يختص بالآباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا بالأب من جهة الملك بالاجماع فدل على اختصاصه به بالنسب وهو لازم الولادة لأجل الأب ومتأخر عنه * ومثال العبارة والاشارة من المحسوسات ما اذا قصد بالنظر الى شئ يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة أو يسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو كالمقصود بالنص وما وقع عليه أطراف بصره فهو كالمفهوم بطريق الاشارة وقالوا ونظير العبارة والاشارة من المحسوس أن ينظر انسان الى مقبل عليه فيدركه ويدرك غيره بلحظه يمنة ويسرة فادراكه المقبل كالعبارة وغيره كالاشارة

(حكم الدال باشارة النص)

انه يفيد الحكم قطعا اذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل فان وجد تخصص به كما خصصت فى اشارة اللام السابقة فى قوله وعلى المولود له الآية بعدم تبعيته له فى الحرية والرق لان الابن مادام جنينا يتبع الأم فى الرق والحرية وان انفصل الأب بضد ما عليه الأم منهما * والدليل على ذلك الاجماع

(مبحث الدال بدلالته)

الدال بدلالة النص هو اللفظ الدال على ان حكم المنطوق به ثابت لمسكوت عنه لفهم علة ذلك الحكم بمجرد العلم باللغة كقوله تعالى فلا تقل لهما أف فانه يدل على أن حكم المنطوق به الذى هو تحريم خطاب الولد لوالديه بكلمة أف الموضوعة للتضجر ثابت لضربهما وشتمهما وقتلهما وهذه الثلاثة مسكوت عنها لان النص لم يتناولها لفظا * اختلف الاصوليون فقيل ان المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوى الى المنع من أنواع الاذى * وقيل انه فهم بالسياق والقرائن وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالى والآمدى وابن الحاجب والدلالة عندهم مجازية من باب اطلاق الاخص وارادة الاعم * قال الماوردى والجمهور على أن دلالته من جهة اللغة لامن القياس ولما كان كل عالم بالوضع اللغوى يفهم ان الحرمة متعلقة بالايذاء لا بصورة التأفيف لان المعنى المقصود هو كف الاذى عن الوالدين فالحكم متعلق بما يؤدى اليه معنى اللفظ أعنى الاذى حتى كأنه قيل لا تؤذهما والايذاء فى الضرب والشتم والقتل فوق الايذاء فى التأفيف فتثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة بطريق أولى من حرمة التأفيف وكان النص بمعناه دالا على تحريمها فالنص قد أفاد بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقى ولذلك تسمى دلالة النص وتسمى أيضا دلالة معنى النص وتسمى أيضا الدلالة وتسمى فحوى الخطاب أى معناه وتسمى مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق والثابت بالدلالة قسمان * ظاهر كحرمة الضرب الثابتة بنص التأفيف * وخفى كثبوت الكفارة على من أفطر فى رمضان بالأكل والشرب

(حكم الدال بدلالة النص)

ان الثابت به كالثابت باشارته فى كونه قطعيا مستندا الى اللفظ لاستناده الى المعنى المفهوم من اللفظ لغة * لكن عند التعارض يقدم الدال باشارة النص على الدال بدلالة النص * مثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما أوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص وهو أدنى حالا من العامد لأنه

معذور بعذر الخطأ فالأولى أن تجب على العامد وهو أعلا حالا * وتمسك الشافعي رحمه الله تعالى بهذا في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل بإشارة النص على انه ليس عليه الكفارة لان الجزاء اسم للجزاء التام الكافي فعلم انه لاجزاء سوى جهنم * ولا يقال لو كان كذلك لما وجب عليه القصاص * لانا نقول القصاص جزاء المحل من وجه لأنه شرع حقا للأولياء لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وان كان جزاء الفعل من وجه لكونه شرع زاجرا والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه وجزاء فعله الكفارة في الخطأ وجهنم في العمد * ويثبت الحد والكفارة بدلالة النص * مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى وهو محصن فانه روى ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم * ومعلوم انه انما رجم لأنه زنى وهو محصن لا لأنه ماعز أو صحابي فكل من كان زانيا محصنا يرجم * وكما ثبت بالدلالة ثبت بنص آخر وهو قوله عليه السلام ألا وان الرجم حق على من زنى وقد أحصن فيكون الحكم ثابتا بدلالة النص وبعبارته * ومثال اثبات الكفارة بدلالة نص ورد في الاعرابي الذي جامع امرأته نهارا في رمضان عمدا فأوجب عليه السلام عليه الكفارة باعتبار أنه افساد لصوم رمضان فيثبت الحكم في الأكل والشرب دلالة لأن الجناية على الصوم في الأكل والشرب أشد من الجماع لأن شهوة البطن هي الأصل وشهوة الفرج تابعة لها ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو الأصل أولى وهذا المعنى يتحقق في جانب المرأة أيضا فتلزمها الكفارة بطريق الدلالة * وبيان النبي عليه السلام في جانبه بيان في جانبها لأن كفارتهما واحدة * والثابت بدلالة النص لاعموم له فلا يحتمل التخصيص لأن الموجب حرمة التأفيف في موضع النص هو الأذى والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجدت هذه العلة ولا حكم لم تكن علة الحكم فكأنه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض والشافعي رحمه الله تعالى أنكر هذه الدلالة وقال لاتجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليست افساد الصوم بل الجماع فقط فعلق الحكم بجناية مقيدة بالجماع لابنفس الجناية المطلقة وهي الافطار فلذا خرق حكم المسكوت فجاز الاختلاف في الدلالة بان تكون خفية على بعض ظاهرة على بعض * والامام الشافعي يقول ان الكفارة ثبتت في الجماع على خلاف القياس فلا يقاس

عليه غيره

(مبحث الدال باقتضاء النص)

اعلم أن الاقتضاء معناه لغة الطلب والنص قد يطلب زائدا عليه ليصح معناه المنصوص عليه فلا يوجب النص شيأ الا بتقديم ذلك المقتضى عليه فيكون شرطا لعمل النص سابقا عليه اذ الشرط يتقدم على المشروط دائما فكان النص مقتضيا اياه لتصحيحه فلهذا السبب انتسب المقتضى بفتح الضاد مع حكمه الى النص وهو المقتضى بكسر الضاد وكان حكمه من دلالة النص أيضا فهناك أمور أربعة * المقتضي وهو النص * والمقتضى وهو ذلك الشرط * والاقتضاء وهو نسبة بينهما * وحكم المقتضى وهو الثابت به * ومعنى الدال بالاقتضاء اصطلاحا اللفظ الدال على شئ مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام على ذلك المسكوت كقوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان فان صدقه يتوقف على مقدر هو حكم أى رفع عنهم حكم الخطأ والنسيان فى الآخرة لأن نفس الخطأ والنسيان لم يرفعا عنهم لوقوعهما منهم بخلاف حكمهما الأخروى أو يتوقف صحة الكلام عليه شرعا كما فى قول قائل لغيره أعتق عبدك عنى بألف لأنه يقتضى سابقة البيع ليصح اعتاقه عنه بألف لأنه لاعتق فيما لا يملكه فكان البيع مقتضاه والملك حكم البيع فكان البيع مضافا الى النص بلا واسطة والملك مضافا الى النص بواسطة البيع فالمقتضى بالفتح حكم النص المقتضى بالكسر وحكم المقتضى بالفتح حكم حكم النص فكان حكم النص فى الحقيقة لأن حكم حكم الشئ حكم لذلك الشئ فالكلام الذى لا يصح الا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما يثبت به هو حكم المقتضى ومن شرط الاقتضاء أن لا يصرح بالثابت به بل يذكر المقتضى فقط لأنه لو صرح به بان قال المأمور بعته منك بألف وأعتقته لم يجز على الآمر بل كان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه * ومعنى قوله أعتق عبدك عنى أعتق العبد الذى كان عاوكا لك ثم صار ملكى بألف عنى فالألف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق

(حكم الدال بالاقتضاء)

ان الثابت به كالثابت بدلالة النص فى افادته الحكم قطعا الا عند التعارض

فتترجح الدلالة على الاقتضاء قال بعض المحققين لم نجد هذا التعارض مثالا * قال فى نور الانوار مثاله قوله عليه السلام لعائشة رضى الله عنها حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء النص على أنه لايجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما أوجب الغسل بالماء فتقتضى صحته أن لايجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على أنه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى المأخوذ منه الذى يعرفه كل أحد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا * ألا ترى ان من ألقى الثوب النجس لايؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود وهو ازالة النجاسة حاصل على كل حال فرجحت الدلالة على الاقتضاء * ومعنى الحت الحك والقرص الدلك باطراف الاصابع والاظفار مع صب الماء عليه حتى يذهب أثره ولاعموم للمقتضى عندنا لانه ثابت ضرورة صحة الكلام فيقدر بقدر الضرورة وهى تندفع باثبات فرد اذا كان له أفراد فلا دلالة له على اثبات ماوراءه وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجرى فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذى يقدر وهذا أصل كبير مختلف بيننا و بينه يتفرع عليه كثير من الاحكام حتى اذا قال ان أكلت فامرأتى طالق ونوى طعاما دون طعام لايصدق عندنا لاديانة ولا قضاء وعنده بكل طعام لوجود ماهية الأكل لا لأن الطعام عام * وعند الشافعى يصدق ديانة فان الطعام عام لكونه نكرة فى سياق الشرط وهو فى المعنى فى سياق النفى فان المعنى لاآكل طعاما وهو مقدر فى نظم الكلام والمقدر كالملفوظ فيصح التخصيص بارادة بعض المأكولات * ولما كانت هذه الارادة خلاف الظاهر لان الظاهر العموم لم يصدق قضاء

﴿ تنبيه فى التفرقة بين عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والحكم الثابت بكل منها ﴾

* اعلم ان ماثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له فهو عبارة النص والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص وما ثبت الحكم بصيغته لامع سوق الكلام له فهو اشارة النص والحكم الثابت به ثابت باشارة النص وما أثبت الحكم بصيغته لامع سوق الكلام له فهو اشارة النص والحكم الثابت به ثابت باشارة النص وما أثبت الحكم لابصيغته بل بمعنى الصيغة لغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص وما أثبت الحكم لابصيغته ولا بمعنى الصيغة بل بامر زائد ثبت ضرورة شرعا فهو مقتضى النص * والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص

(مبحث المنطوق والمفهوم)

المنطوق لغة الملفوظ به والمفهوم لغة مايستفاد من اللفظ واطلاق المنطوق على المعنى حقيقة اصطلاحية والا فالمعنى لا ينطق به وانما ينطق باللفظ الدال عليه والمنطوق والمفهوم من أقسام المدلول كما يستفاد من شرح المحلى على جمع الجوامع لان المعانى المستفادة من الالفاظ تارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحا وتارة من جهته تلويحا فالاول المنطوق والثانى المفهوم *وجعلهما العضد وغيره من أقسام الدلالة * ومعنى المنطوق اصطلاحا المعنى الذى دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمنا أو التزاما سواء كان ذلك المعنى حكما أو غيره وينقسم المنطوق الى قسمين * الاول مالا يحتمل التأويل ويسمى نصا كزيد من نحو جاء زيد فان مدلوله الذات المشخصة ولفظه لا يحتمل غيره لانه الموضوع له * الثانى ما يحتمله ويسمى ظاهرا كأسد فى نحو رأيت اليوم أسدا فانه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله وينقسم المنطوق أيضا الى قسمين * صريح ان دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن *وغير صريح ان دل عليه بالالتزام * وينقسم غير الصريح الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة *فدلالة الاقتضاء هى اذا توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصودا للمتكلم كحديث رفع الله عن أمتى الخطأ والنسيان المتقدم وقوله تعالى واسأل القرية أى أهلها لانه لا يصح سؤال الابنية عقلا *ودلالة الايماء أن يقترن اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان عبثا كقول الاعرابى لرسول الله صلى الله عليه وسلم واقعت أهلى فى رمضان فقال أعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق والسؤال مقدر فى الجواب كأنه قال اذا واقعت فكفر وسيأتى بيان ذلك فى مسالك العلة * ودلالة الاشارة كدلالة اللفظ على المعنى الذى لم يقصد به كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم على صحة صوم من أصبح جنبا للزومه للمقصود به من اباحة الجماع الى آخر الليل واذا جامع فى آخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر ضرورة (وعرف المنطوق صاحب جمع الجوامع) بقوله مادل عليه اللفظ فى محل النطق أى معنى دل عليه اللفظ فى مقام ايراد اللفظ بان يكون اللفظ مستعملا فيه ولا تتوقف استفادته منه الاعلى مجرد النطق به لا على الانتقال من معنى آخر اليه فان ماتوقف استفادته على الانتقال

من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم فان كان المعنى المنتقل اليه موافقا للمنطوق فى الحكم فهو مفهوم الموافقة وان كان مخالفا له فهو مفهوم المخالفة * ويطلق المفهوم على الحكم فقط كتحريم الضرب المفهوم من آية التأفيف على محل الحكم كالضرب فى الآية المذكورة وعلى مجموعهما * قال الازميرى اعلم أن الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم قالوا دلالة المنطوق به مادل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ماسميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل * وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لافى محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذى سميناه بدلالة النص كما فى قوله تعالى فلا تقل لهما أف والى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عنه عندنا بتخصيص الشئ بالذكر اه وقسموا مفهوم المخالفة الى ثمانية أنواع

(الاول مفهوم اللقب)

وهو المعبر عنه عندنا بالتنصيص على الشئ باسمه العلم وهو تعليق الحكم بالاسم العلم والمراد بالعلم هنا اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما نحو قام زيد أواسم نوع نحو فى الغنم زكاة * استدل من قال بانه حجة بانه لا فائدة لذكره الا نفى الحكم عن غيره وان الانصار رضى الله عنهم فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء عدم وجوب الاغتسال من الجماع من غير انزال لعدم الماء وهم كانوا أهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا للنفى لما صح الاستدلال منهم به والمراد بالماء الأول الماء المطلق وبالثانى المنى ومن للسببية والمعنى استعمال الماء واجب بسبب المنى * وعندنا لايدل على النفى عما عداه والا يلزم الكفر والكذب فى قوله محمد رسول الله لأنه يلزم أن لايكون غير محمد عليه السلام رسولا وهذا كفر وكذب وفائدة ذكر العلم استقامة الكلام اذ باسقاطه يختل * ويجاب بان استدلال الأنصار على انحصار الحكم على الماء انما كان بحرف اللام التى للاستغراق فيكون المعنى جميع الغسل الذى يتعلق بقضاء الشهوة منحصر فى الماء أى المنى فلا يرد أن الغسل يجب بانقطاع الحيض ونحوه ولكن الماء على نوعين * مرة يكون عيانا

بان ينزل فى نفس الأمر فى النوم أو اليقظة بالوطء أو بغيره * وصورة يكون دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لأنه سبب نزول الماء فاقمنا السبب مقام المسبب وأوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا * ويجاب أيضا بان الأنصار لما فهموا الاختصاص من الحديث رجعوا عنه بما أخبرتهم عائشة رضى الله عنها بالحديث الشريف اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل أنزل أو لم ينزل فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث الماء من الماء منسوخا والقائل بحجة مفهوم اللقب لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية * ومعلوم ان من قال رأيت زيدا لم يقتض انه لم ير غيره قطعا * وأما اذا دلت قرينة على العمل به فذلك ليس الا للقرينة فهو خارج عن محل النزاع (واللقب) فى اصطلاح الاصوليين العلم بانواعه الثلاثة الاسم والكنية واللقب فهو مغاير للقب باصطلاح النحويين

(الثانى مفهوم الصفة)

اعلم ان المراد بالصفة هنا مطلق التقييد بالشئ سواء كان نعتا نحويا نحو فى الغنم السائمة زكاة أو مضافا نحو سائمة الغنم أو مضافا اليه نحو مطل الغنى ظلم أو ظرف زمان كقوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة أو ظرف مكان نحو بع فى مكان كذا لان المخصوص بالسكون فى زمان أو مكان موصوف بالاستقرار فيه فالمراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية بعد أن كان صالحا لماله تلك الصفة ولغيره نحو فى الغنم السائمة زكاة فان الغنم يطلق على ما يكون بصفة السوم وما لا يكون فقيدت بالوصف فكان التقييد بالوصف دالا على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فيدل انتفاء وصف السوم على انتفاء الحكم وهو وجوب الزكاة عن المعلوفة * فذهب الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وغيرهم رحمهم الله تعالى الى أن تعليق الحكم باحدى صفتى الذات يدل على نفى ذلك الحكم عما عداها * وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى أنه لا يدل على ذلك * وقال أبو عبد الله البصرى انه حجة فى ثلاث صور أن يرد الخطاب للبيان كقوله عليه السلام فى سائمة الغنم زكاة أو للتعليم كقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا أو يكون ماعدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فانه يدل على أنه لا يحكم بالشاهد الواحد لأنه داخل تحت

الشاهدين ولا يدل على نفي الحكم فيما سوى ذلك * واستدل القائلون بحجة مفهوم الصفة بوجوه منها ما روى أن يعلى بن أمية قال لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم ووجه الاحتجاج به انه فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف ولم ينكر عليه عمر بل قال لقد تعجبت مما تعجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال لي هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ويعلى بن أمية وعمر من فصحاء العرب وقد فهما ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم أقرهما عليه * ويجاب من طرف الحنفية المانعين بانا لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد هنا وان سلمنا لكن يحتمل أن يعلى وعمر بنيا عدم القصر على استصحاب الحال في حالة الأمن لا على دليل الخطاب وليس أحد الأمرين أولى من الآخر بل البناء على الاستصحاب أولى دفعا للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الأمن والدليل النافي له * واستدل الحنفية وغيرهم المانعون لحجية مفهوم الصفة بوجوه منها ان تقييد الحكم بالصفة لو دل على نفيه عند نفيها فاما أن يعرف ذلك بالعقل أو النقل والعقل لا مجال له في اللغات والنقل اما متواتر أو آحاد ولا سبيل الى التواتر والآحاد لا تفيد غير الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغات لأن الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بقول الآحاد مع جواز الخطأ والغلط عليه يكون ممتنعا * ويجاب من طرف الشافعية بانا ان سلمنا أن ذلك لا يعرف الا بالنقل ولكن لا نسلم امتناع اثبات ذلك بالآحاد اذ المسئلة غير قطعية بل ظنية مجتهد فيها بنفي أو اثبات * والبحث لغوي واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة وعملهم به معلوم فلا حاجة لما أطال به أهل الأصول من الخلاف كما قاله بعض المحققين

(الثالث مفهوم الشرط)

مفهوم الشرط هو ما فهم من تعليق الحكم على شئ باداة شرط كان واذا كقوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن أي فغير أولات الحمل من المطلقات طلاقا بائنا لا يجب الانفاق عليه كما هو مفهوم الشرط في هذه الآية وهذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وانما قيدنا بالبائنة لان المطلقة طلاقا رجعيا لها النفقة في العدة حاملا كانت أولا بالاجماع والخلاف انما هو في البائنة * واعلم أن

التعليق بالشرط عند الشافعي يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم
الحكم عند عدم الشرط كما ذكره الامام النسفي * وقال الغزالي في المستصفى الشرط
وذلك أن يقول ان جاءكم كريم قوم فاكرموه وان كن أولات حمل فأنفقوا
عليهن وقد ذهب ابن سريج وجماعة من المنكرين للمفهوم الى أن هذا يدل على
النفي والذي ذهب اليه القاضي انكاره وهو الصحيح عندنا لان الشرط يدل على
ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط فيقتصر عن الدلالة على الحكم عند عدم
الشرط أما انه يدل على عدمه عند العدم فلا اهـ فما ذكره النسفي مبني على مقابل
الصحيح عند الشافعي فالحكم يدور مع الشرط وجودا وعدما فانتفاء الحكم مضاف
الى انتفاء الشرط مع بقاء السبب فأثر التعليق في منع الحكم عن الثبوت الى
زمان وجود الشرط والسبب موجود منعقد موجب للحكم * فقول الرجل لامرأته
أنت طالق ان دخلت الدار لايؤثر تعليقه في قوله أنت طالق بمنعه عن الوجود لأنه
موجود بل في منع حكمه عن الثبوت الى وجود الشرط اذ لولا التعليق كان الحكم
ثابتا بقوله أنت طالق في الحال فلو قال لأجنبية ان تزوجتك فأنت طالق لا يقع
شيء به عند الشافعي رحمه الله تعالى لأنه قد وجد السبب وهو قوله أنت طالق ولم
يصادف محلا لأن المخاطبة غير منكوحة له فان تزوجها لاتطلق * وعندنا عدم الشرط
لا يدل على عدم الحكم لأن أثر التعليق في منع السبب لا في حكمه قصدا لأن
المذكور المعلق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق هو أنت طالق والقصد هو
التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط
لعدم وصوله الى المحل فكان عدم الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه قصدا
فيكون التطليق معدوما قبل وجود الشرط ولم يكن السبب متقررا في زمان
التعليق وانما يتقرر سببا في زمان وقوع الشرط ولم يكن عدم الحكم حال التعليق
مضافا الى عدم الشرط بل يكون عدما أصليا ثابتا قبل وجود الشرط فلا نجعل
قوله أنت طالق من قوله ان دخلت الدار فانت طالق معدوما بل نجعل التعليق مانعا
من انعقاده علة لان العلة الشرعية لاتصير علة قبل وصولها الى المحل * فان قيل لما
لم يصل الى المحل كان ينبغي أن يكون لغوا كما لو قال لأجنبية أنت طالق * أجيب
بان وصوله الى المحل لما كان مرجوا لوجود الشرط واتصال التعليق جعلناه كلاما
صحيحا لانه بعرض أن يصير سببا كشطر البيع له عرضية أن يكون سببا بوجود

الشطر الآخر وهو القبول فى المجلس

(الرابع مفهوم الغاية)

هو مد الحكم بإلى أو حتى وغاية الشيء آخره * واختلفوا فى الخطاب اذا قيد الحكم بغاية كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فذهب الجمهور الى العمل به والى ان ذلك يدل على نفى الحكم فيما بعد الغاية والا لم يكن للتقييد بالغاية فائدة وخالف فى ذلك أصحاب أبى حنيفة وقالوا فائدة التقييد بالغاية تعريف بقاء مابعد الغاية على ما كان قبل الخطاب أى انه غير متعرض فيه لاثبات الحكم ولا لنفيه * قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم اه لان الغاية وضعت للدلالة على أن حكم مابعدها مخالف لحكم ماقبلها ففى قولك صوموا حتى تغيب الشمس دلالة بالنطق على أن الصوم بعد الغيبوبة لا يلزم فمدلول الغاية من قبيل دلالة الاشارة فيكون منطوقا بالاشارة لتبادر الذهن اليه والمنطوق الصريح هو مايتبادر اليه الذهن بالسرعة

(الخامس مفهوم العدد)

وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فانه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا * وذهب الى ذلك الامام مالك والشافعى وأحمد بن حنبل وبه قال صاحب الهداية من الحنفية لأن من أمر بأمر وقيده بعدد مخصوص فزاد المأمور على ذلك العدد أونقص عنه فانكر عليه الآمر الزيادة أو النقص كان هذا الانكار مقبولا عند من يعرف لغة العرب ومنع من العمل به المانعون العمل بمفهوم الصفة لأن تخصيص الحكم بالعدد لايدل على انتفاء الحكم فيما كان مسكوتا عنه وقد جعل الأصوليون مفهوم العدد من مفهوم الصفة لان المعدود موصوف بالعدد أى مقيد به كما تقدم فى بيان المراد بالصفة

(السادس مفهوم العلة)

وهو تعليق الحكم بالعلة نحو حرمت الخمر لاسكارها واعط السائل لحاجته أى

المتابع دون غيره والفرق بين العلة والصفة ان الصفة قد تكون علة كالاسكار وقد لا تكون علة بل متممة كالسوم فان وجوب الزكاة في الغنم السائمة العلة هي الغنم والسوم متمم لها والا لوجبت في الوحوش وانما وجبت الزكاة لنعمة الملك وهي مع السوم أتم منها مع العلف فالصفة أعم من العلة ولذا أفردت العلة بالذكر وبعض الأصوليين أدخلها في الصفة والخلاف فيه كالخلاف في مفهوم الصفة المتقدم

(السابع مفهوم الاستثناء)

هو يفيد حكما مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية نحو لا عالم في البلد الا زيد منطوقه نفي العلم عن غير زيد ومفهومه اثبات العلم لزيد وذهب بعض منكري المفهوم الى أن ذلك لا يدل على كون زيد عالما بل هو نطق بالمستثنى منه وسكوت عن المستثنى ولم يتعرض فيه لكون زيد عالما لا نفيا ولا اثباتا * ودليل مذهب الجمهور ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي

(الثامن مفهوم الحصر)

وهو أنواع منها انما نحو انما الحكم الله فمحل النطق في الآية هو الله والمنطوق هو الالوهية ومحل السكوت غير الله والمفهوم انتفاء الالوهية لغيره تعالى ليس باله وحجية مفهوم المخالفة في الآية متوقفة على تفسير الاله بالمعبود بحق لانه لو أريد مطلق المعبود لم يصح لان المعبودات بالباطل كثيرة والحصر بانما أقوى من مفهوم الغاية وصرح الامام الشافعي وأصحابه بانها في قوة الاثبات والنفي بما والا وحصر المبتدا في الخبر وذلك بان يكون معرفا باللام أو الاضافة نحو العالم محمد وصديقي بكر فانه يفيد الحصر اذ المراد بالعالم وصديقي هو الجنس فيدل على العموم اذا لم تكن هناك قرينة تدل على العهد فهو يدل بمفهومه على نفي العلم عن غير محمد ونفي الصداقة عن غير بكر والكلام في تحقيق أنواع الحصر مذكور في علم المعاني

(بحث في بيان شروط تحقق مفهوم المخالفة)

اتفق القائلون بمفهوم المخالفة على أنه يشترط لتحققه شروط ثمانية (الأول) أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم موافقة فان عارضه أحدهما

سقط العمل به كقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من مملوكات أيمان اخوانكم من الاماء المؤمنات فالكلام على حذف مضاف اذ لايجوز نكاح أمته أصلا لأن المولى تحل له أمته بلا نكاح فالله تعالى لما علق جواز نكاح الأمة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات أوجب ذلك عدم جواز نكاح الأمة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الكتابية لفوات الوصف هذا هو المفهوم من الكلام ونحن نقول ان هذا تخصيص لعموم منطوق قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء الآية فانه ينادي باعلا نداء على أن نكاح الأمة مع طول الحرة ونكاح الأمة الكتابية جائز ولا شك في أن تخصيص العام المنطوق بمفهوم المخالفة غير معقول لأن المنطوق أقوى * ومثال معارضة مفهوم الموافقة لمفهوم المخالفة قوله تعالى فلا تقل لهما أف فان المسكوت عنه أولى من المنطوق فيكون حينئذ حاله على وفق المنطوق بدلالة النص لا على خلافه فحرمة الضرب أولى بالنسبة الى حرمة التأفيف ﴿ الشرط الثاني ﴾ أن لا يكون القيد المنطوق به قصد به الامتنان كقوله تعالى لتأكلوا منه لحما طريا فانه لايدل على منع أكل ماليس بطري ﴿ الشرط الثالث ﴾ أن لا يكون القيد المنطوق به ذكر للمعتاد الغالب كقوله تعالى وربائبكم التي في حجوركم فالتقييد بالحجور للغالب من حال الربائب لا لكونه شرطا في حرمة الربائب عليه حتى تكون اللاتي ليست في حجور الزوج حلالا له فهذا القيد ليس لاخراج ماعداه من حكم المنطوق ﴿ الشرط الرابع ﴾ أن يذكر مستقلا فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد فان قوله في المساجد لامفهوم له لان المعتكف ممنوع عن المباشرة مطلقا ﴿ الشرط الخامس ﴾ أن لا يكون المنطوق لبيان حكم حادثة كقوله تعالى لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة فلا مفهوم للاضعاف لانه جاء على النهي عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال كان الواحد منهم اذا حل دينه يقول اما أن تعطي واما أن تربي فيتضاعف بذلك أصل دينه مرارا كثيرة فنزلت الآية على ذلك فلا يحتاج الى ماقيل ان قوله تعالى لا تأكلوا الربا الآية تدل على اباحة القليل منه لكنه ليس قطعيا فيه وقوله تعالى وحرم الربا قطعي فيترك الاول به فيحرم أصل الربا ومضاعفته * أوجواب سؤال مثل أن يسأل هل في الغنم السائمة

زكاة فتقول في الغنم السائمة زكاة فان وصف الغنم بالسائمة حينئذ لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم ﴿ الشرط السادس ﴾ أن لا يكون المنطوق قصد به التفخيم كقوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث فلا يحل ذلك الكافرة أيضا فالتقييد بالمؤمنة لا مفهوم له ﴿ الشرط السابع ﴾ أن لا يكون المتكلم عالما بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم وجوب الزكاة في الابل السائمة * فقال بناء على ذلك في الابل السائمة زكاة ﴿ الشرط الثامن ﴾ أن لا يكون المسكوت عنه ترك للجهل بحكمه كقولك في الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة

(حكم المفاهيم)

اتفقوا على أن مفهوم الموافقة حجة * واختلفوا في مفهوم المخالفة فعند الجمهور جميع مفاهيم المخالفة حجة الا مفهوم اللقب فانه حجة عند القاضي أبي بكر محمد الدقاق وأبي بكر محمد الصيرفي من الشافعية * وعند بعض المالكية والحنابلة وأنكر أبو حنيفة الجميع فلم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلدليل آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة فان الأصل عدم الزكاة وقد وردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الاصل * وذكر شمس الأئمة السرخسي من الحنفية في كتاب السير انه أي مفهوم المخالفة ليس بحجة في خطابات الشرع وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة * وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية كالامام السبكي فقال هو حجة في كلام الله ورسوله وليس بحجة في كلام المصنفين والواقفين ﴿ تنبيه ﴾ جميع ما تقدم من تقسيم اللفظ والمنطوق والمفهوم يجري في الكتاب والسنة فهي من المباحث المشتركة ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان باقسامه

(مبحث تقسيم البيان)

اعلم ان البيان على معان ثلاثة * الأول فعل المبين الذي هو التبيين أي الاظهار وهذا هو الشائع كما قال تعالى علمه البيان وقال تعالى ثم ان علينا بيانه فمن لاحظ هذا الاطلاق فسره بانه اظهار المعنى وايضاحه للمخاطب وهذا قول أكثر

الحنفية قال الصفي وهو الاصح لانه عليه السلام كان مأمورا بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ومعلوم انه بين لكل من وقع له العلم ببيانه فاقر ومن لم يقع العلم به فاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لم يكن مبينا للكل * وعرفه صاحب جمع الجوامع باخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز التجلي أي اخراج الشئ من صفة هي الاشكال والخفاء الى صفة هي التجلي والوضوح * واعترض هذا التعريف بان لفظ البيان أظهر من هذا التعريف وبانه غير جامع لان مايدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال نحو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والله بكل شئ عليم يسمى بيانا اتفاقا كما نقل ذلك الاتفاق الازهري لان البيان قسمان ابتدائي وبنائي والتعريف قاصر على البنائي وبان لفظ الحيز حقيقة في الجوهر دون غيره فهو في التعريف مجاز وان أجيب عنه بان اضافته لما بعده قرينة دالة على المقصود * الثاني الدليل الذي حصل به الايضاح ولاحظ ذلك امام الحرمين والغزالي والآمدي وغيرهم فعرفوه بأنه الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم أو الظن بالمطلوب * الثالث المدلول وهو العلم الحادث لأن البيان هو مابه يتبين الشئ والذي يتبين به الشئ هو العلم الحادث ولاحظ هذا أبو بكر الدقاق وأبو عبد الله البصري فعرفاه بتعريف العلم قال العبدري بعد حكاية المذاهب الصواب ان البيان هو مجموع هذه الأمور * والمبين في اللغة هو المظهر * وفي الاصطلاح يطلق ويراد به ما كان مستغنيا بنفسه عن بيان ويطلق على ماافتقر الى البيان وقد ورد عليه بيانه كاللفظ المجمل اذا بين المراد منه * واعلم انه اذا ورد بعد المجمل قول وفعل وكل واحد منهما صالح لبيانه فان اتفقا كما طاف عليه السلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا أو أمر بطواف واحد فان علم سبق أحدهما فهو البيان قولا كان أوفعلا والثاني يكون تأكيدا له كما بين النبي عليه السلام الصلاة والحج بفعله ثم قال صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم فقوله عليه السلام المذكور دليل على ان فعله بيان لان قوله المذكور لم يشتمل على تعريف الصلاة والحج فهو لزيادة البيان وان جهل المتقدم منهما فلا يقضى على واحد منهما بانه المبين بعينه بل يقضى بحصول البيان بواحد منهما لم نطلع عليه وهو الأول في نفس الأمر قيل هذا اذا تساويا في القوة فان لم يتساويا فالمرجوح يقدم للبيان والراجح تأكيد له لان المرجوح لو تأخر لغا لحصول البيان بغيره والمرجوح لا يكون تأكيدا

للراجح فيلغو ذكره واذا اختلف القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وأمر بطواف واحد فذهب الجمهور الى أن المبين هو المقول سواء كان متقدما أومتأخرا ويحمل الفعل على أنه عليه السلام فعله على طريق الندب لان دلالة القول على البيان بنفسه بخلاف الفعل فانه لايدل الا بواسطة انضمام القول اليه والدال بنفسه أولى وقال أبو الحسن البصرى المتقدم منهما هو البيان كما فى صورة اتفاقهما

(أقسام البيان)

اعلم أن المحققين قسموا البيان الى خمسة أقسام بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة واضافة بيان الى الاربعة الاول من اضافة الجنس الى نوعه والى الخامس من اضافة الشئ الى سببه أى بيان يحصل بسبب الضرورة

(الاول بيان التقرير)

وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ان كان المراد بالكلام المؤكد حقيقته نحو قوله تعالى ولاطائر يطير بجناحيه فان المراد بالطائر معناه الحقيقى لا المجازى فقرره بقوله يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل أن يستعمل فى غير حقيقته يقال للبريد أى الرسول طائر لاسراعه مجازا فيكون قوله تعالى يطير بجناحيه مقررا الحقيقة قاطعا لاحتمال المجاز ٭ أو بما يقطع احتمال الخصوص ان كان المؤكد عاما كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فان الملائكة جمع عام شامل لجميع الملائكة ويحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال بقوله كلهم أجمعون فالتأكيد مانع من التخصيص مقرر معنى العموم ومن قبيل بيان التقرير قوله لامرأته أنت طالق وقال قصدت المعنى الشرعى فان الطلاق كان فى الاصل رفع القيد مطلقا ثم صار مختصا برفع قيد النكاح شرعا وعرفا فصار حقيقة شرعية ٭ واحتمل رفع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا لونوى صدق ديانة لاقضاء فكان بمنزلة المجاز هذه الحقيقة فقوله قصدت المعنى الشرعى قرر مقتضى الكلام شرعا وقطع احتمال المجاز وسماه بعضهم بيان التأكيد وهو النص الجلى

الذى لايتطرق اليه تأويل كقوله تعالى فى صوم التمتع فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ومعناه أنه فى الحقيقة التى تحتمل المجاز والعام الخصوص فيكون البيان قاطعا الاحتمال مقررا للحكم على ما اقتضاه الظاهر وهذا أوضح مراتب البيان

(الثانى بيان التفسير)

وهو مارفع الخفاء كبيان المجمل كقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فان الصلاة فى اللغة الدعاء ومطلقها غير مراد فصار مجملا فبينه النبى عليه السلام بالسنة القولية وهى الاحاديث المروية فى حق صفة الصلاة والفعلية كصلاته عليه السلام ولهذا قال عليه السلام صلوا كما رأيتمونى أصلى والزكاة مجمل فى حق النصاب وقدر مايجب وحلقه البيان بالسنة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر أموالكم وبيان المشترك كقوله تعالى ثلاثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض فبينه النبى عليه السلام بقوله طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل على أن عدة الحرة ثلاث حيض لا ثلاثة اطهار لان عدة الأمة نصف عدة الحرة ولما كان الحيض مما لايتجزأ صارت عدة الأمة حيضتين ومن ذلك بيان الرجل قوله أنت بائن بقوله قصدت الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة وأخواتها من الكنايات مشتركة محتملة فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل بأصل الكلام لان الحكم بعد البيان يضاف الى المبين بفتح الياء لا الى البيان عندنا فيكون الواقع بها بوائن وكبيان المشكل كما اذا أقر بدراهم وفى البلد نقود مختلفة كان مشكلا فاذا قال عنيت نقد كذا زال الاشكال ببيانه

(حكم بيان التقرير والتفسير)

بيان التقرير والتفسير يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فيصح كل منهما متراخيا وغير متراخ باتفاق بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى لان كلا منهما مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه أى اظهار معانى القرآن وأحكامه وبيان مجملاته وتوضيح مشكلاته فالآية تدل على تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو الصحيح ووجه الاستدلال ان ثم

التراخى فيلزمنا أن نعتقد حقيقة ماأراد الله تعالى مع انتظار البيان للعمل به فليس فيه تكليف المحال لأن العمل لايجب قبل البيان ولا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة وهو الوقت الذى اذا تأخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة لما تضمنه الخطاب لان الاتيان بالشئ مع عدم العلم به ممتنع عند جميع القائلين بالمنع من تكليف مالا يطاق * وأما من جوز التكليف بما لايطاق فهو يقول بجوازه فقط لابوقوعه فكان عدم الوقوع متفقا عليه وهذا نقل أبو بكر الباقلانى اجماع أرباب الشرائع على امتناعه قال ابن السمعانى لاخلاف فى امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة الى الفعل ولا خلاف فى جوازه الى وقت الفعل وهذا فى الواجبات الفورية أما غيرها ففيها خلاف فذهب الجمهور الى جواز تأخير البيان وذهب أكثر الحنفية والمعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية الى أنه لايجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب لان المقصود الاصلى من الخطاب ايجاب العمل وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان فلو جوزنا تأخير البيان لأدى الى تكليف ماليس فى الوسع وجوابه ان اللازم قبله الاعتقاد دون العمل

(الثالث بيان التغيير)

هو بيان تغيير اللفظ من المعنى الظاهر الى غيره كالاستثناء فى قوله لفلان على ألف الامائة والتعليق بالشرط المؤخر فى الذكر كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فان كلا من الاستثناء والتعليق يغير الكلام الأول اذ لولا الاستثناء بقوله الامائة لكان الواجب عليه ألفا فغير الاستثناء وجوب المائة عن ذمته ولولا الشرط وهو قوله ان دخلت الدار لوقع الطلاق فى الحال فباتيان الشرط صار الطلاق معلقا وتسمية الاستثناء والتعليق ونحوهما بيانا مجاز لان الاستثناء فى المثال المذكور يبطل الكلام فى حق المائة والشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصير يمينا الا أن فى الاستثناء يبطل بعض الكلام وفى التعليق يبطل كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة لكنه مجاز من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لا ألفا فى الاستثناء وانه يحلف ولا يطلق فى التعليق ومثل الاستثناء والشرط بدل البعض نحو اكرم الرجال العلماء منهم فانه بيان تغيير فيخرج غير العلماء وكذلك التقييد بالصفة نحو أعط

العلماء الفقراء فيخرج الاغنياء * والغاية نحو اكرم الفقراء الى أن يفسقوا فيخرج الفاسقون

(حكم بيان التغيير)

بيان التغيير لايجوز تأخيره عن وقت الخطاب لانه لو تأخر لا يكون مغيرا لان المغير لابد وأن يكون متصلا بما قبله بحيث لايعد منفصلا عرفا فلو وقع الانفصال بنحو تنفس أوعطاس لايضر ولا يخفى ان المغير هو الاستثناء والشرط ونحوهما مما تقدم وكل منها غير مستقل فلا يفيد معنى بدون ماقبله فيجب أن يكون موصولا به لان المجموع كلام واحد ولان بيان التغيير قرينة على انصراف اللفظ من المعنى الظاهر والقرينة تقارن صاحب القرينة فى الاستعمال ضرورة ولأنه لوصح بيان التغيير متراخيا لارتفع الأمان عن الوعد والوعيد لقوله عليه السلام من حلف على شئ فرأى غيره خيرا منه فليأت الذى هو خير منه وليكفر عن يمينه عين التكفير لتخليص الحالف ولو كان الاستثناء جائزا على التراخى لم يوجب التكفير على التعيين بل كان يقول فليستثن أو يكفر * ومارُوى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه يصح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وفى بعض الروايات عنه تقدير الزمان بسنة فان استثنى بعدها بطل غير صحيح عندنا ولو صح فلعل مراده أنه اذا نوى رجل الاستثناء عند التلفظ ثم أظهر نيته بعد التلفظ يقبل قوله فيما نواه ديانة

مسائل

﴿الأولى﴾ لايجوز تخصيص العام الذى لم يخص منه شئ بدليل متأخر عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز تخصيصه متراخيا عندنا انه اذا ورد لايكون بيان تغيير لكون المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال ﴿وفائدته﴾ ان العام لايصير به ظنيا لأن صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج أفراد أخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لايقبل التعليل فلا يتطرق الاحتمال الى الباقى وهذا الخلاف مبنى على الخلاف فى مايفيده العام فعندنا يفيد القطع قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير

ظنيا فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لامفصولا كما في بيان التغيير لانه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم بجميع أفراده كما وجب العمل به كذلك فلو جاز التخصيص متراخيا لظهر ان المخصوص لم يكن داخلا في العام ابتداء وانه لم يكن موجبا في ذلك المخصوص حكما من الابتداء وحينئذ يلزم القول بوجوب الاعتقاد لثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا أصلا وهذا باطل وعند الشافعي لما كان العام ظنيا قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض منه كان تخصيصه بيانا مقررا لموجب العام وهو الظنية فيبقى على أصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا لأنه ليس بيان تغيير * وأما العام الذي خص منه شيء بدليل مقارن فيجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا * واستدل الشافعية على جواز تخصيص العام بمتراخ بقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فبقرة مطلقة والمطلق عندهم عام بدلي لأن العام عندهم قسمان كما تقدم وان كان خاصا عندنا فانه تعالى أمر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة عند الله تعالى مع أن اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا بعد سؤالهم تعيينها بقوله انها بقرة لاذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث فالضمير في هذه الصفات للبقرة المأمور بذبحها القطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد والامتثال انما حصل بذبح المعينة * وأجيب من طرف الحنفية بان ماذكر ليس من قبيل تخصيص العام لأن بقرة نكرة في موضع الاثبات فهي خاصة لا تحتمل التخصيص ولكنها مطلقة تحتمل التقييد فكان تقييدها نسخا فنسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين وهو فرد من أفراد ماأمروا به فيصح متراخيا لان النسخ لايكون الا متراخيا فالمأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة * ولذا قال ابن عباس لو ذبحوا أدنى بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل والسؤال دون التعيين كان تعنتا منهم * وبقوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك أي أدخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وأنثى واثنين تأكيد للزوجين وأهلك عطف على زوجين أي أدخل أهلك فالأهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله تعالى انه ليس من أهلك * وأجيب من طرف الحنفية بان لفظ أهل مشترك بين الاهل من جهة النسب والأهل من جهة الدين فبين الله تعالى ان المراد بالاهل المأمور بحملهم الاهل من

حيث المتابعة فى الدين فلم يكن ابنه كنعان داخلا فى عداد المأمور بحملهم وتأخير البيان فى المشترك جائز كما تقدم فى بيان التفسير ولو سلم ان أهلك عام لانه مضاف ومثله مثل المعرف باللام يجاب بان المراد بالاهل الاهل من جهة الايمان فلا يكون متناولا لابنه الكافر حتى يقال انه خص متراخيا بقوله انه ليس من أهلك ولو سلم أن الأهل متناول للابن بان يراد به الأهل من جهة القرابة فالابن خارج بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لا بالتخصيص المتراخي فان قيل اذا كان الاهل غير متناول لابنه الكافر فما وجه قول نوح عليه السلام ان ابنى من أهلى يجاب بانه عليه السلام كان يظن انه مؤمن فلذا فهم انه من الأهل لان ابنه كان من المنافقين .

﴿ الثانية ﴾ الاستثناء عندنا يمنع التكلم والحكم بقدر المستثنى حتى كأنك لم تتكلم بقدر المستثنى فى حق الحكم فيجعل تكلما بالباقى بعد الاستثناء فينعدم حكم صدر الكلام فى المستثنى رأسا لا أنه يحكم بعدم ذلك الحكم فى المستثنى فالاستثناء يدل على أن البعض وهو المستثنى غير ثابت من الاصل فيجعل من قال له على عشرة الا ثلاثة كأنه قال من أول الامر له على سبعة ولم يتعرض الى الثلاثة لا بنفى ولا اثبات ويكون معنى قولهم ان الاستثناء اخراج بالا أواحدى أخواتها هو المنع من الدخول تحت حكم الصدر لا الاخراج بعد الدخول تحت الحكم لانه يكون تناقضا لا يليق بعاقل فضلا عن الشارع والاستثناء واقع فى القرآن والحديث وعند الشافعى الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمعنى أن أول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفى عن البعض حتى كأنه قال فى المثال المذكور الا ثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لأول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا فى الحكم فصدر الكلام يثبت الحكم والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى فعند الشافعى الاستثناء كالتخصيص فى أن كلا منهما يبين أن الحكم المذكور فى صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم فى البعض الآخر مخالف للحكم فى البعض الاول الا أن التخصيص بكلام مستقل والاستثناء بغير مستقل * استدل الشافعى رحمه الله تعالى باجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى فهذا يدل على أن حكم المستثنى مخالف لحكم المستثنى منه فيكون معارضا له لان الاثبات

يعارض النفي وعكسه وليس المستثنى في حكم المسكوت عنه حتى كأنه لم يتكلم به
فلذلك اشتمل الاستثناء على حكمين أحدهما بالنفي والآخر بالاثبات وهذا يدل على
بطلان القول بأنه تكلم بالباقي بعد الاستثناء لانه حينئذ يكون الحكم متعلقا
بالمستثنى منه بعد اخراج المستثنى فلا حكم فيه الا على الباقي والمستثنى في حكم
المسكوت عنه وبالاجماع على أن قولنا لااله الا الله موضوع للتوحيد لأن معناه نفي
الألوهية عما سوى الله واثباتها له تعالى فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي لكان
معناه حينئذ نفي الألوهية عما سواه مع أن التوحيد لايتم الا بنفي الألوهية عما
سواه تعالى واثباتها له فثبت أن الاستثناء دلالته بطريق المعارضة واثبات حكم
مخالف لحكم الصدر ** ودليلنا قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام فلبث فيهم ألف
سنة الا خمسين عاما فان الاستثناء لو كان نفيا بعد الاثبات أو بالعكس بطريق
المعارضة كما ذهب اليه الشافعي لزم نفي حكم خبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل
فالملزوم مثله لانه لو ثبت الألف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا
لما أثبته أولا فلزمه الكذب في أحد الأمرين الأول أو الثاني تعالى الله عن ذلك
** وأما على ماذهبنا اليه من أنه تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلا يلزم شيء من ذلك لانه
يكون اخراج الخمسين من الألف قبل الاسناد ثم حكم على الباقي فكأنه قال من
أول الأمر فلبث فيهم تسعمائة وخمسين فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة
بالاستثناء في الاخبار لما ذكرنا وانما يصح ذلك في الانشاء لانه اثبات شيء في الحال
فجاز أن يعارضه شيء يمنع من ثبوته ** وأجيب عما ذكره الشافعية من اجماع
أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي بان أهل اللغة قالوا
أيضا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا أي المستثنى فوجب الجمع بينهما
بان يقال انه تكلم بالباقي بالوضع والعبارة قصدا لأنه المقصود الذي سيق له الكلام
واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير أن يكون سوق الكلام
لاجلهما لكن لما كان حكم المستثنى خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات
ضرورة فكلمة التوحيد على هذا لأنه لما ذكر الآلهة وأخرج الله تعالى عنهم ثم
حكم على الباقي بالنفي كان اشارة الى أن الحكم في المستثنى بخلاف حكم المستثنى
منه والا لما خرج منه وذلك لان معظم الكفار مشركون فسيق الكلام لنفي الغير
ولزم منه وجود الله تعالى اشارة ** والاستثناء قسمان متصل وهو ما كان المستثنى فيه

من جنس المستثنى منه وهو الأصل فى الاستثناء * ومنقطع وهو مالا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه فلم يتناوله لعدم المجانسة فيجعل مبتدأ بمنزلة نص مبتدأ لاتعلق له بأول الكلام واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكنه فى الحقيقة كلام مستقل لكون الا فيه بمعنى لكن * ومثالها قوله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين اذ يجوز أن يكون التقدير لكن رب العالمين أعبده وأعظمه فيكون منقطعا ويجوز أن يكون القوم عبدوا الأصنام مع الله تعالى ويكون التقدير فانهم عدو لى أتبرأ من عبادتهم الا رب العالمين فانى أعبده فيكون متصلا والعدو يقع على الجمع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية فى القسمين * وأما صيغة الاستثناء فحقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع لانها موضوعة فى الاخراج ولا اخراج فى المنقطع

(حكم الاستثناء)

الاستثناء اذا وقع بعد جمل معطوف بعضها على بعض بالواو وقع فيه خلاف * فقالت الحنفية انه ظاهر فى الرجوع الى الجملة الأخيرة فقط لان عود الاستثناء الى ماقبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الأخيرة بالاتفاق فلا ضرورة فى عوده الى ماعداها على انه لاشركة فى عطف الجمل فى الحكم ففى الاستثناء أولى * وقالت الشافعية انه ظاهر فى الرجوع الى جميع ماتقدم ذكره من الجمل فاذا قال لزيد على ألف درهم ولمحمد ألف درهم ولبكر ألف درهم الامائة لزم لكل واحد أربعمائة عند الشافعية وقالوا ان الاستثناء كالشرط فكما أن الشرط المؤخر ينصرف الى جميع ماسبق اتفاقا كما لوقال زينب طالق وهند طالق وفاطمة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل منهن معلقا بدخول الدار وانصراف الاستثناء الى الجميع لأن كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى أن يكون حكمهما متحدا ولان العطف يصير المتعدد كالمفرد * ويجاب من طرف الحنفية بان الشرط لايخرج أصل الحكم من أن يكون عاملا وانما يتغير به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح أن يكون متعلقا بجميع ماسبق لوجود شركة العطف ولايخفى أن هذا مفروض فى الشرط المتأخر ولما كان له صدر الكلام فأول الجمل المعطوفة صار مربوطا بالشرط والبواقى معطوفة عليه فارتبطت كلها

بالشرط بخلاف الاستثناء فانه يخرج الكلام من أن يكون عاملا في جميع مايتناوله فيبطل عمله في الجميع فجعلناه منصرفا الى الاخير تقليلا للابطال وعطف الجمل لايوجب الاشتراك في الحكم بل الاشتراك في الذكر فقول الشافعية العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب يجاب عنه بان ذلك مسلم في المفردات وماهو في حكمها وأما في الجمل فممنوع والاستثناء في المثال المذكور انما يعود الى الكل لكون الجمل في حكم المفرد لعطفها على العلة وماذكرناه اذا لم تقم قرينة على العود الى الجميع فاذا وجدت يعمل بها كما في المثال المذكور والاستثناء اذا ورد بعد مفردات يرجع للكل اتفاقا ومثاله وقفت داري على أولادي وأولادهم الا اذا خرجوا واذا كان العطف بثم رجع الاستثناء الى الاخير اتفاقا والخلاف انما هو في صيغ الاستثناء لانها الواقعة في الكتاب والسنة وأما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به غرض أصولي

﴿ الثالثة ﴾ من أقسام بيان التغيير الشرط والمراد به الشرط اللغوي وهو التعليق نحو أنت طالق ان دخلت الدار * واتفق الامامان أبو حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى على رجوعه الى الكل اذا وقع بعد جمل متعاطفة نحو عبده حر وامرأته طالق ان دخل هذه الدار أما كونه مغيرا فلأن الشرط غير الصيغة عن أن تصير ايقاعا في الحال * وبيان ذلك ان قولك أنت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق في الحال بالاتفاق واذا قيد بالشرط اللغوي مثل ان دخلت الدار لايقع الطلاق بالاتفاق أيضا لأن التعليق منع العلة عن العلية والمعلق بالشرط عندنا هو ايقاع الطلاق ونحوه فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به وعند الشافعي المعلق هو وقوع الطلاق ونحوه فلا مانع من انعقاد اللفظ علة ولكن التعليق يمنع الحكم عنده بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال * وذهب شمس الائمة رحمه الله تعالى الى أن الشرط بيان تبديل لان مقتضى قوله أنت حر نزول العتق في المحل وأن يكون علة للحكم بنفسه وبذكر الشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وصار تعليقا لا تنجيزا * واعلم أن الشرط قد يتحد وقد يتعدد ومع التعدد قد يكون كل واحد شرطا مستقلا فيحصل المشروط بحصول واحد منها فاذا قال ان دخلت وأكلت وشربت فانت طالق لم تطلق الا بالدخول والاكل والشرب وان قال ان دخلت أو أكلت أو شربت فانت طالق طلقت بواحدة منها

(حكم الشرط)

اذا وقع بعد جمل متعاطفة رجوعه الى الكل واذا وقع قبل جمل متعاطفة تعلقت تلك الجمل به نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر فيقع الطلاق والعتق بدخول الدار واذا توسطت المتعاطفة بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا تضم الجملة الوسطى الى الاولى في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء فكان تعليق الجزاء بالشرط الاول أولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهى صيانة الشرط الاخير عن الالغاء الا اذا قدم أولى الجمل الواقعة جزاء على الشرط كما اذا قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت امرأته فقط والعتق والحج يجب كل منهما بدخول الدار فلا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانه حينئذ يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كأنه قال امرأته طالق ان كلم فلانا وعبده حر ان كلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير استغنى عما ذكر فكان أولى

﴿ الرابعة ﴾ من أقسام بيان التغيير الصفة كما تقدم والمراد بها الصفة المعنوية قال الرازى فى المحصول الصفة اما أن تكون مذكورة عقيب شئ واحد كقولنا رقبة مؤمنة ولا شك فى عودها اليها أو عقيب شئ فاما أن يكون أحدهما متعلقا بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فههنا تكون الصفة عائدة اليهما واما أن لا يكون كذلك كقولك أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فالصفة عائدة الى الجملة الاخيرة قال فى التحرير وفى تعقب الوصف متعددا كتميم وقريش الطوال فعلوا كذا خلاف فى تقييده الأخير أو المجموع كالاستثناء والاوجه الاقتصار على الأخير اه‍ ‍ وأما اذا توسطت الصفة بين جمل ففى عودها الى الاخيرة خلاف كذا قيل ولا وجه للخلاف فى ذلك فان الصفة تكون لما قبلها لا لما بعدها لعدم جواز تقدم الصفة على الموصوف

(الرابع بيان الضرورة)

وهذا نوع يتوضح بما لم يوضع للتوضيح يسمى هذا القسم بهذا الاسم لان

الموضوع للبيان في الاصل هو النطق وهنا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه لاجل الضرورة فقد وقع البيان بما لم يوضع للبيان

(وأقسامه أربعة)

﴿ الأول ﴾ ما يكون في حكم المنطوق وذلك بان يدل النطق على حكم المسكوت عنه لكونه لازما للمنطوق مذكور كقوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فان صدر الكلام وهو قوله وورثه أبواه أوجب الشركة في الميراث من غير بيان نصيب كل منهما فتخصيص الأم بالثلث صار بيانا لكون الأب يستحق الباقي وهو الثلثان فكأنه قال فلأمه الثلث ولأبيه الثلثان وطوى ذكره ايجازا للعلم به لأنه لازم لاختصاص الأم بالثلث المذكور بالضرورة والا لم ينحصر ارثه فيهما وبقي نصيب الأب مجهولا وسياق النص يأباه لان بيان نصيب أحد الشريكين بيان نصيب الآخر بالضرورة وهذا البيان لم يحصل بمجرد السكوت عن نصيب الأب بل بدلالة صدر الكلام لانه لو بين نصيب الأم من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الأب ومن هذا القسم مالو قال أوصيت لزيد وبكر بألف درهم لزيد منها أربعمائة فان هذا بيان أن مابقي وهو ستمائة لبكر وكذا لوقال أوصيت بثلث مالي لزيد وبكر لزيد من ذلك ألف درهم فانه بيان أن مابقي من الثلث لبكر

﴿ الثاني ﴾ دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان بسبب سكوته عند الحاجة الى البيان كسكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يشاهده من قول أوفعل عن التغيير فهذا يدل على حقية ذلك الامر كالمعاملات التي كان الناس يتعاملونها والمأكل والمشارب التي كانوا يتعاطونها ولم يقع منه نهي عنها ولا انكار على فاعليها فان هذا دليل على جواز ذلك في الشرع لانه لايجوز عليه أن يقر الناس على منكر لان الله وصفه بالقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ولقوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان أخرس فسكوته صلى الله عليه وسلم أقيم مقام الأمر بالاباحة وفي حكمه سكوت الصحابة كما روى ان أمة أبقت وتزوجت رجلا من بني عذرة فولدت أولادا ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية الى عمر رضي الله تعالى عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الأب أن يأخذ الأولاد بالقيمة وسكت عن تقويم منافع الأمة المستحقة وكان ذلك

بحضرة من الصحابة فسكتوا فكان سكوتهم اجماعا ودليلا على أن قيمة المنافع غير مضمونة لان الموضع موضع الحاجة الى البيان وهذا مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما فسكوت صاحب الشرع عند أكل الكافر خنزيرا لايدل على اباحته وكذا عند ترك الصلاة وكذا عند مضى اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته ومن هذا القسم سكوت البكر البالغة اذا بلغها نكاح الولى فسكتت يجعل ذلك اجازة منها بدلالة حالها فانها تستحي عن اظهار الرغبة فى الرجال

﴿ الثالث ﴾ ماثبت لضرورة دفع وقوع الناس فى الضرور كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى فان سكوته عن النهى يجعل اذنا له فى التجارة بدلالة العرف دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعى رحمه الله تعالى لا يكون اذنا له لان سكوته يحتمل أن يكون للرضا بتصرفه وأن يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة

﴿ الرابع ﴾ ماثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار فان المعطوف بيان للمعطوف عليه لان حذف تمييز المعطوف عليه متعارف فى العدد اذا عطف مفسرله ضرورة طول الكلام بذكره لكثرة الاستعمال التى هى من أسباب التخفيف كما فى بعته بمائة ودرهم يراد بالجميع الدراهم وعند الشافعى رحمه الله تعالى يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة لان من شرط صحة العطف المغايرة وهذا فيما كان يثبت بنفسه كالدرهم والدينار وما كان مقدارا شرعيا كالمكيل والموزون أما لوقال له على مائة وعبد أومائة وثوب فلا يدل المعطوف فيها عرفا على أن المائة من العبيد ولامن الثياب فيلزمه عبد وثوب وتفسير المائة اليه اتفاقا لانتفاء كثرة الاستعمال فانه لا يثبت دينا فى الذمة مطلقا كثبوت ماذكرنا بل انما يثبت دينا فى الذمة فى عقد خاص وهو السلم أومافى معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا

(الخامس بيان التبديل وهو النسخ)

اعلم أن التبديل فى اللغة هو النسخ قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والنسخ فى اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل أى ازالته وفى الاصطلاح رفع

حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه وهذا التعريف مبني على ان النسخ فعل الشارع والمراد بالرفع زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق بالمكلف في المستقبل فالناسخ ازالة ذلك التعلق المظنون وهو التكليف الذي كان متعلقا بالفعل فلا يرد الاعتراض بان الحكم المرفوع اما أن يكون ثابتا أو غير ثابت والثابت لا يمكن رفعه لوقوعه والواقع لا يرتفع وغير الثابت لا حاجة الى رفعه لعدم ثبوته لانا نقول ليس المراد بالرفع بطلان عين المرفوع بل المراد به زوال الى آخر ما تقدم والمراد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا وهو بهذا المعنى انما يحدث بعد حدوث شرط التكليف فانا نقطع بان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وهذا ليس بقديم فاندفع الاعتراض بان الحكم قديم لانه كلام الله تعالى وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه * وأجيب عنه أيضا بان المرفوع تعلق الحكم بالمكلف لا ذاته ولا تعلقه الذاتي * وخرج بقوله الحكم الشرعي الحكم العقلي وهو البراءة الاصلية فان رفعها بابتداء ايجاب العبادة في الشرع يدل على خلاف حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا * مثاله ايجاب صوم رمضان فانه رفع الاباحة وهي عدم صومه التي هي البراءة الاصلية التي كانت قبل ايجابه المأخوذة من العقل * وخرج بقوله بدليل شرعي ما ارتفع من الأحكام الشرعية بالموت فلا يكون نسخا بل هو سقوط تكليف والمراد بالدليل الشرعي ما يشمل الكتاب والسنة قولا أو فعلا كنسخ الوضوء مما مست النار بأكل الشاة ولم يتوضأ * وخرج أيضا ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي على المختار عند المتأخرين من أن ما يكون بطريق الانساء لا يسمى نسخا لقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها والعطف يدل على المغايرة ونسخ التلاوة فقط راجع الى نسخ أحكامها من جواز الصلاة بها وعدم مس المحدث والحائض ونحو ذلك فهو داخل في التعريف ولا وجه للاحتراز عنه * واعلم ان النسخ في حقه تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى أن ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لأن الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وهنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر * مثال ذلك أباح الله الخمر في أول

الاسلام وكان فى علمه أن يحرمها بعد مدة ولكن لم يقل لنا انى أبيح الخمر الى مدة معينة بل أطلق الاباحة فكان فى زعمنا بقاء هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك كان تبديلا فى حقنا للاباحة بالحرمة و بيانا فى حق صاحب الشرع لميعاد الاباحة الذى كان فى علمه * وخرج بقوله متراخ عنه التخصيص والاستثناء والغاية لانها متصلة لا متراخية ولاتصالها كانت رفعا للحكم من الأصل لا رفعا بعد ثبوته فلا يسمى كل منها نسخا * والنسخ جائز عقلا واقع شرعا من غير فرق بين كونه فى الكتاب أو السنة * وحكمة النسخ قيل حفظ مصالح العباد فاذا كانت المصلحة لهم فى تبديل حكم بحكم كان التبديل لمراعاة هذه المصلحة * وقيل ان هذا الخلق طبع على الملالة من الشىء فوضع فى كل عصر شريعة جديدة لينشطوا فى أدائها ولا منافاة بين كون الشىء مأمورا به لحسنه منهيا عنه لقبحه فى وقتين لاختلاف الحسن والقبح بحسب المصالح فكم من شىء يحسن فى وقت لمصلحة ويقبح فى وقت لمصلحة أخرى فقد يأمر الحكيم بشرب الدواء فى وقت وينهى عنه فى وقت آخر

(شروط النسخ)

﴿ شروط النسخ المتفق عليها خمسة ﴾

﴿الأول﴾ أن يكون المنسوخ حكما شرعيا ممكنا لا واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ فى دين من الأديان فالحكم العقلى نحو العالم حادث والحكم الحسى كقولنا النار حارة والماء بارد والأخبار الماضية كالاخبار عما كان من الأنبياء والأمم والواقعة فى الاستقبال كالاخبار عما يكون من قيام الساعة ودخول المؤمنين الجنة ودخول الكافرين النار لا يجوز نسخه لأنه يؤدى الى الكذب والخبر اذا كان فى الاحكام الشرعية يجرى فيه النسخ فانه من الشارع انشاء كقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله تعالى يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن وكقول الشارع هذا حلال ثم أخبر عن حرمته وذلك حرام ثم أخبر عن حله لأنه فى المعنى انشاء وحكم فيقبل النسخ كسائر الأحكام وجوز بعضهم النسخ فى الأخبار التى تكون فى المستقبل لجريانه مجرى الأمر والنهى فيجوز أن

يرفع لان الكذب يختص بالماضي ولا يتعلق بالمستقبل كقوله تعالى لآدم ان لك ألا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما

﴿ الثاني ﴾ أن يكون النسخ بشرع فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخا لانه حاصل بالعقل اذ هو قاض بانه لاتكليف لميت

﴿ الثالث ﴾ أن لا يكون المنسوخ مقيدا بوقت معلوم كقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر وقوله تعالى فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا فلا يكون انقضاء وقته الذى قيد به نسخا له وكذا يشترط أن لا يكون المنسوخ مقيدا بما يدل على دوام الحكم مادامت دار التكليف اما نصا كقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة أو دلالة كشريعة محمد صلى الله عليه وسلم التى قبض عليها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبى ولا نبى بعده

﴿ الرابع ﴾ أن يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان المتصل به كالشرط والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا

﴿ الخامس ﴾ أن يكون الناسخ مثل المنسوخ فى القوة أو أقوى منه لا دونه فى القوة لان الضعيف لا يزيل القوى فيجوز نسخ الآحاد بمثله و بالمتواتر ومنع الجمهور نسخ المتواتر بالآحاد وجوزه بعضهم مستدلا بان أهل قباء كانوا يصلون الى بيت المقدس بناء على ماثبت بالسنة المتواترة فقال لهم ابن عمر ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا لها فى خلال الصلاة ولم ينكر عليهم النبى عليه الصلاة والسلام فدل على الجواز * والجواب ان هذا خاص بحياته عليه السلام لاقتران خبر الواحد بالقرائن التى تفيد القطع بان يكون الخبر فى مكان قريب منه عليه الصلاة والسلام بحيث لا يخفى عليه ماصنع المخبر فهو كالواقع بحضوره عليه السلام

(وشروط النسخ المختلف فيها أربعة)

﴿ الأول ﴾ كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب والسنة فالشافعى رحمه الله تعالى لا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ولم يجوز نسخ القرآن بالسنة قولا واحدا لان القائل يقول خالف النبى مازعم انه

كلام ربه وكتاب الله تعالى ولانه عليه الصلاة والسلام قال اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده * وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما وهذا الحديث قال الخطابي وضعته الزنادقة * ولم يجوز أيضا نسخ السنة بالكتاب لان الطاعن يقول كذب ربه فلا نصدقه ولانه تعالى قال وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قوله بيانا للمنزل فلو نسخت السنة بالكتاب لخرجت عن أن تكون بيانا لانها تكون معدومة * وجوابه أن النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع أن يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحى غير متلو كما لم يمتنع أن يبينها بوحى متلو وكما لم يمتنع أن يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع أن يبين مدة الحكم بعبارته * والجواب عما قاله الطاعن بانه عليه السلام علم بالمعجزات صحة رسالته وانه مبلغ وأن الجميع من عند الله تعالى فلا محل للطعن

﴿ الثانى ﴾ اشتراط البدل للمنسوخ فقال الجمهور يجوز النسخ بلا بدل كنسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم بلا بدل ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحى بلا بدل * وقال بعض الاصوليين لا يجوز النسخ بلا بدل لقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها * والجواب ان الآية لا تدل على محل النزاع فان المراد نسخ لفظ الآية كما يدل على ذلك قوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها فليس لنسخ الحكم ذكر فى الآية ولو سلم لجاز أن يقال اسقاط ذلك الحكم المنسوخ بلا بدل خير من ثبوته فى ذلك الوقت لمصلحة

﴿ الثالث ﴾ كون الناسخ أخف من المنسوخ أو مثله * اتفق الاصوليون على أن حكم الناسخ يجوز أن يكون أخف من حكم المنسوخ كنسخ العدة حولا بالعدة أربعة أشهر وعشرا ويجوز أن يكون مساويا له كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة * واختلفوا فى كون الناسخ أشق من حكم المنسوخ فذهب الجمهور الى جوازه كما فى نسخ وضع القتال فى أول الاسلام بفرضه بعد ذلك ونسخ التخيير بين الصوم والفدية بفرضية الصوم ونسخ تحليل الخمر بتحريمها * واستدلوا عقلا بانه ان لم تعتبر المصلحة فالامر واضح لانه يفعل ما يشاء وان اعتبرت فلعل المصلحة فى الاشق وشرعا بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فى مواضع كما تقدم ومنعه الظاهرية

واستدلوا بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وبقوله ما ننسخ من آية الآية والجواب ان الناسخ والمنسوخ هما من اليسر وكون الناسخ أشق انما هو بالنسبة الى المنسوخ وهو بالنسبة الى غيره تخفيف ويسر * وأجيب أيضا بان المراد باليسر هو تكثير الثواب في الآخرة * وأجيب عن الآية الثانية بان الناسخ الاشق ثوابه أكثر فهو خير من المنسوخ من هذه الجهة

﴿ الرابع ﴾ التمكن من الاعتقاد مع التمكن من الفعل الذى تعلق الحكم به بعد علمه بتكليفه به وذلك بان يمضى من الوقت المعين بعد ماوصل الأمر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به وهذا شرط عند المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية وبعض أصحاب الشافعى * واستدلوا بان النسخ قبل التمكن من الفعل يؤدى الى اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد فى زمان واحد لتعلق النهى بعين ماتعلق به الأمر * مثاله اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لاتصلوا عند الغروب من هذا اليوم * وعندنا شرط جواز النسخ التمكن من الاعتقاد والعزم على فعل المأمور به وان لم يتمكن من الفعل لأن العمل لايصير قربة الابعزيمة القلب وقد تصير هذه قربة بدون عمل لقوله عليه السلام نية المرء خير من عمله فجاز أن يكون الاعتقاد مقصودا دون الفعل * والدليل ماروى أنه عليه السلام أمر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا أنه بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز * واعترض بان هذا الحديث يقتضى نسخ الشئ قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وأنتم لا تقولون به * وأجيب بان الرسول عليه السلام أحد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الأمر أنه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم جميع المكلفين ليس بشرط فان التكليف استقر بعلمه صلى الله عليه وسلم ولا خلاف فى جواز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به سواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس أو بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول فانه لم يعمل به الا على رضى الله عنه تصدق بدينار وناجاه ثم نسخت ولم يتمكن غيره لقلة الزمن وكان على يقول آية فى كتاب الله تعالى لم يعمل بها أحد قبلى ولا يعمل بها أحد بعدى وهى آية المناجاة

(مبحث الكلام على الناسخ)

اعلم أنه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كقوله تعالى إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا نسخ بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله وكنسخ آيات المسالمة أي المسالمة وهي أكثر من مائة آية نحو قوله تعالى فاعف عنهم واصفح بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم * ويجوز نسخ السنة بالسنة كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ولا فرق في ذلك عندنا بين السنة القولية والفعلية لأنه إذا كان كل واحد منهما شرعا ثابتا عن رسول الله عليه السلام فلا وجه للمنع من نسخ أحدهما بالآخر فالفعل من السنة ينسخ القول كقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم رجم ماعزا ولم يجلده فكان ذلك ناسخا لجلد من ثبت عليه الرجم وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي ثم فعل غير ما كان يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك ناسخا ومنه ما ثبت في الصحيحين من قيامه صلى الله عليه وسلم للجنازة ثم ترك ذلك فكان نسخا وذهب الشافعي رحمه الله تعالى إلى أن الفعل لا ينسخ القول لكون القول أقوى من الفعل والشيء إنما ينسخ بمثله أو أقوى منه وقال الآمدي لا يتصور التعارض بين أفعال رسول الله بحيث يكون البعض منها ناسخا للآخر أو مخصصا له اهـ * قال بعض المحققين فإنه لا صيغ لها يمكن النظر فيها والحكم عليها بل هي مجرد أكوان متغايرة في أوقات مختلفة وهذا إذا لم تقع بيانات للأقوال * أما إذا وقعت بيانا للأقوال فقد تتعارض في الصورة ولكن التعارض في الحقيقة راجع إلى المبينات من الأقوال لا إلى بيانها من الأفعال وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي فإن آخر الفعلين ينسخ الأول كآخر القولين لأن هذا الفعل بمثابة القول اهـ * ويجوز نسخ الكتاب بالسنة كقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين فإنه منسوخ بالسنة المتواترة وهي قوله عليه السلام لا وصية لوارث لأنه لا يمكن أن يجمع بينهما وكقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه الآية فإنها منسوخة

بالنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطيور * وأجيب عنه من طرف المانع بان المعنى لا أجد الآن والتحريم وقع فى المستقبل والسنة شرع من الله تعالى كما أن الكتاب شرع منه تعالى وقد قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وأمرنا الله باتباعه عليه السلام فهذا يدل على أن السنة الثابتة عنه ثبوتا على حد ثبوت القرآن حكمها حكم القرآن فى النسخ وغيره وليس فى الشرع مايمنع من ذلك * ويجوز نسخ السنة بالكتاب كنسخ صلحه صلى الله عليه وسلم لقريش على أن يرد لهم النساء بقوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار ونسخ تحليل الخمر بقوله تعالى انما الخمر والميسر الآية * والاجماع لايكون ناسخا ولا منسوخا عند الجمهور لأن النسخ لا يكون الا فى حياته عليه السلام والاجماع ليس بحجة فى حياته عليه السلام والاجماع لاينعقد الا بعد وفاته عليه السلام وبعد وفاته انقطع الكتاب والسنة فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما ولا يمكن أن يكون الناسخ للاجماع اجماعا آخر لأن هذا الاجماع الثانى ان كان لاعن دليل فهو خطأ وان كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الاجماع الأول خطأ والاجماع لا يكون خطأ فهذا يستحيل أن يكون الاجماع ناسخا أومنسوخا ولا يصلح أن يكون الاجماع منسوخا بالقياس لان من شرط العمل به أن لا يكون مخالفا للاجماع * وقال فخر الاسلام البزدوى يجوز نسخ الاجماع بالاجماع بان يكون الاجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر ناسخ للاول * والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة أجمعوا على ترك الرأى بالكتاب والسنة حتى قال على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولأن القياس يستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص ولأن شرط القياس أن لا يكون فى الأصول مايخالفه ولانه ان عارض نصا أو اجماعا يكون فاسدا وان عارض القياس قياسا آخر فذلك المعارضة ان كانت بين أصل القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعا اذ هو من باب نسخ النصوص لان القياس لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ فى الحقيقة نصه لا نفسه

(ويعرف كون الناسخ ناسخا بأمور)

﴿ الأول ﴾ أن يعلم تقدم أحدهما فى النزول وتأخر الآخر عنه فالعدة بأربعة أشهر وعشر ناسخة للعدة بالحول لتأخرها فى النزول وان كانت سابقة عليها فى التلاوة ومن ذلك التصريح فى اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى الآن خفف الله عنكم

﴿ الثانى ﴾ معرفة ذلك منه صلى الله عليه وسلم بفعله كرجمه لماعز ولم يجلده فانه يفيد نسخ قوله الثيب بالثيب جلد مائة ورجمه بالحجارة أوقوله صريحا كان يقول هذا ناسخ لهذا أودلالة كحديث كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوها مابدا لكم

﴿ الثالث ﴾ اجماع الصحابة على ان هذا ناسخ وهذا منسوخ كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان واذا لم يعرف الناسخ من المنسوخ وتعذر الجمع بينهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما واذا أمكن الجمع بينهما كما فى قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فانه خاص بالمبدل عام فى النساء والرجال وقوله نهيت عن قتل النسوان فانه خاص فى النساء عام بالنسبة الى المبدل فعندنا يقتل الرجل المرتد دون المرأة وعند الشافعية التنافى من وجه حكمه حكم التنافى من كل وجه

(مبحث الكلام على المنسوخ من القرآن)

﴿ اعلم أن المنسوخ من القرآن أربعة أقسام ﴾

﴿ الأول ﴾ ما يكون منسوخ التلاوة والحكم معا وهو مانسخ فى حياته صلى الله عليه وسلم من القرآن بالانساء أى الرفع عن القلوب كما روى ان سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة فجاز ذلك فى حياته عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله ولم يجز ذلك بعد وفاته عليه السلام لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقد يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى فيكون نسخا وبدون دليل شرعى فلا يسمى نسخا

﴿ الثانى ﴾ منسوخ فى الحكم فقط دون التلاوة كقوله تعالى لكم دينكم ولى دين فان حكمها منسوخ بآية القتال

«الثالث» منسوخ التلاوة فقط دون الحكم مثل القراآت المشهورة التى لم تثبت بالتواتر كقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقراءة سعد بن وقاص وله أخ أو أخت من أم فلكل واحد منهما السدس نسخت تلاوتها فى حياة النبى عليه السلام بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب ذينك الراويين ليبقى الحكم بتلاوتهما ولا تثبت التلاوة بروايتهما لعدم النقل المتواتر الذى يثبت به القرآن

«الرابع» نسخ وصف الحكم بان ينسخ اطلاقه ويبقى أصله كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب يقتضى أن يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان لابسا للخف أولا * والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فهذه الزيادة ترفع حكم اطلاق النص وهو نسخ عندنا وعند الشافعى تخصيص لانسخ حتى أثبت زيادة النفى على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة قيد الايمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيدة بالايمان وعندنا لايجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد والقياس لان الكتاب مقطوع به فلا ينسخ الا بقاطع وخبر الواحد والقياس كل منهما يفيد الظن * وقد رد الحنفية بذلك أخبارا صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن والزيادة نسخ ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد فردوا أحاديث تعيين الفاتحة فى الصلاة وماورد فى الشاهد واليمين وماورد فى اشتراط النية فى الوضوء ولما لم يكن عند الشافعية نسخا قبلوه لان الزيادة عندهم لم ترفع حكم مقتضى المزيد وهو جواز الاقتصار عليه فلا تكون نسخا بل هى بمثابة التخصيص لان الرقبة لفظ عام يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة تخصيص لانسخ فان النسخ رفع الحكم وفى الزيادة تقرير فان الحاق الايمان بالرقبة لايخرجها عن استحقاق الاعتاق فى الكفارة وكذا الحاق النفى بالجلد لايخرجه عن كونه مشروعا * ولنا صدق حد النسخ عليه لان النص يقتضى كون الجلد حدا ومتى التحق النفى به لايبقى حدا لانه صار بعض الحد وبعضه لا يكون حدا فكان نسخا وكذلك النص يقتضى التكفير باى رقبة فتقييده بالمؤمنة يؤدى الى ابطال ما ثبت بالكتاب اذ المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا قيد صار شيأ آخر وصار المطلق بعضه وبالبعض لا يثبت حكمه فكان نسخا ولا يرد علينا اننا زدنا الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا لاننا لم نزدهما على وجه

يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الأصل لولا الفاتحة والتعديل بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى أنم تاركهما ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى تكون النية والترتيب فيه واجبين لأنه ليس عبادة مقصودة بل شرط للصلاة ولا يمكن أن يكون شيء من أجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه ولهذا جعل أبو حنيفة واجبات في الصلاة ولم يجعل واجبات في الوضوء * وانما خص هذا التقسيم بالكتاب لأنه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلاة به وبمعناه وجوب العمل فجاز أن ينسخ أحدهما دون الآخر وأن ينسخا معا وأن ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها أحكام فلم يجر هذا التقسيم فيها

(بحث في بيان سور القرآن التي دخلها النسخ والتي لم يدخلها النسخ)

اعلم أن السور التي ليس فيها ناسخ ولا منسوخ ثلاث وأربعون سورة وهي الفاتحة ويوسف ويس والحجرات والرحمن والحديد والصف والجمعة والتحريم والملك والحاقة ونوح والجن والمرسلات والنبأ والنازعات والانفطار وسورة المطففين والانشقاق والبروج والفجر والبلد والشمس والليل والضحى وألم نشرح والتين والقلم والقدر ولم يكن والزلزلة والعاديات والقارعة والتكاثر والهمزة وقريش والماعون والكوثر والنصر وتبت والاخلاص والفلق والناس * والسور التي فيها ناسخ وليس فيها منسوخ ست وهي سورة الفتح والحشر وسورة المنافقين والتغابن والطلاق والاعلا * والسور التي فيها منسوخ وليس فيها ناسخ أربعون سورة الأنعام والأعراف ويونس وهود والرعد والحجر والنحل والاسرا والكهف وطه والمؤمنون والنمل والقصص والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة وفاطر والصافات وص والزمر وفصلت والزخرف والدخان والجاثية والأحقاف والقتال وق والنجم والقمر والامتحان ون والمعارج والقيامة والانسان وعبس والطارق والغاشية والتين والكافرون * والسور التي فيها الناسخ والمنسوخ خمس وعشرون سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنفال والتوبة وابراهيم ومريم والأنبياء والحج والنور والفرقان والشعراء والأحزاب والمؤمن والشورى والذاريات والطور والواقعة والمجادلة والمزمل والمدثر والتكوير والعصر * مثال ذلك في البقرة قوله تعالى

انما حرم عليكم الميتة والدم الآية منسوخة بعض الميتة وبعض الدم بالسنة وهي قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال وقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين هذه الآية نصفها منسوخ وناسخها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن أراد الزيادة فعليه بكتاب أبى عبد الله محمد بن حزم فى معرفة الناسخ والمنسوخ

(الباب الثانى فى مباحث السنة)

السنة معناها فى اللغة الطريقة والعادة وفى اصطلاح الفقهاء العبادة النافلة وفى اصطلاح المحدثين والأصوليين ماصدر عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول أوفعل أوتقرير والأول مختص باسم الحديث فاذا أطلق لايفهم منه الا السنة القولية * والمباحث المختصة بالسنة هى البحث عن كيفية اتصالها بالنبى عليه السلام بأنه بطريق التواتر أوالشهرة أوالآحاد وعن حال الراوى انه معروف أومجهول عدل أومجروح وعن شرائط الراوى من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وغير ذلك مما يأتى * واعلم أن من يعتد بهم من العلماء قد اتفق على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن فى تحليل الحلال وتحريم الحرام وقد ثبت أنه عليه السلام قال أوتيت القرآن ومثله معه أى وأوتيت مثله من السنة التى لم ينطق بها القرآن وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية وتحريم كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك * وأما ماروى من حديث ماأتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فأنا قلته وان خالف فلم أقله فهو من وضع الزنادقة والخوارج كما نقله ابن عبد البر فى كتاب جامع العلم وقد عارض حديث العرض قوم فقالوا عرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله تعالى فخالفه لأنا وجدنا فى كتاب الله وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ووجدنا فيه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ووجدنا من يطع الرسول فقد أطاع الله فثبوت حجية السنة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورية دينية ولا يخالف فى ذلك الامن لاحظ له فى دين الاسلام * واعلم ان لفظ السنة عند الاطلاق مثل قول الراوى السنة كذا لايفيد الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يحتمل سنته وسنة الصحابة ولا يتعين أحدهما

الا بدليل عندنا لأن تقليد الصحابي لما كان واجبا كانت طريقته متبعة كطريقة الرسول عليه السلام وقال الشافعي رحمه الله تعالى انها عند الاطلاق تنصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا الى غيرها لانه لا يرى تقليد الصحابي فلا تطلق السنة على طريقة الصحابي الا مجازا ❊ فان قيل كره العلماء قول من قال سنة أبي بكر وعمر وانما يقال سنة الله وسنة رسوله ويجاب بان النبي صلى الله عليه وسلم قال في الحديث الصحيح عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين

(والوحي في حقه عليه السلام نوعان)

﴿ الأول ﴾ ظاهر وهو ماسمعه النبي صلى الله عليه وسلم من جبريل عن الله تعالى كالقرآن أو وضح له صلى الله عليه وسلم باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها أو يلقي الله تعالى بقلبه عليه السلام بطريق الالهام بلا واسطة ملك بأن أراه الله بنوره كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وجميع ذلك حجة على أمته فيجب عليهم اتباعه

﴿ والنوع الثاني ﴾ باطن وهو ماينال بالاجتهاد والمختار عندنا أنه عليه الصلاة والسلام ينتظر الوحي الظاهر قدر مايرجو نزوله ثم اذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالاجتهاد وهو وان احتمل الخطأ الا أنه صلى الله عليه وسلم لم يقر عليه والدليل على ذلك قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم فانه يدل على انه أخطأ في الاذن لهم لكنه لايحتمل القرار على الخطأ بل ينبه عليه في الحال فاستمراره عليه السلام على اجتهاده وعدم التنبيه على خطئه دليل الاصابة في اجتهاده ❊ ومنع الأشاعرة وأكثر المعتزلة اجتهاده عليه الصلاة والسلام لأنه يحتمل الخطأ ولا يجوز الا عند العجز عن دليل لايحتمله ولا عجز بالنظر اليه صلى الله عليه وسلم لوجود الوحي القاطع وجوزه مالك والشافعي رحمهما الله تعالى وهو مذهب أبي يوسف رحمه الله لانه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد

(بحث في عصمة الأنبياء)

اعلم أن مسئلة العصمة هي مسئلة كلامية ولكن جرت عادة بعض الأصوليين بإيرادها أول مباحث السنة لشدة التصاقها بها لتوقف حجية السنة على عصمة النبي صلى الله عليه وسلم والتكلم على عصمة جميع الأنبياء لزيادة الفائدة وإن كان الأليق ذكرها في المبادي العامة لتوقف الادلة كلها على عصمته عليه الصلاة والسلام * واختلفوا في معنى العصمة * فقيل هو أن لا يمكن المعصوم من الاتيان بالمعصية * وقيل هي القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية * وقيل هي خلق مانع من ارتكاب المعصية غير ملجئ الى تركها فلا يكون مضطرا في ترك المعصية وهو المختار عند الجمهور (والتحقيق) ان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب لا كبيرة ولا صغيرة لا عمدا ولا سهوا قبل النبوة وبعدها وما ورد من ذلك يحمل على انهم فعلوه بتأويل أو على ترك الأولى * وجوز الحنفية والشافعية الزلة في الكبيرة والصغيرة قبل النبوة وبعدها بان يقصد مباحا فيلزم أمر يكون معصية او صادر عمدا كوكز موسى عليه السلام فاتون القبطي فمات فانه لم يقصد بدفعه بيده قتله بل أفضى به ذلك اليه كمن زل في الطريق لم يقصد الوقوع ولكنه قصد المشي فوقع فزل * بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود لعينه للفاعل والشارع أطلق اسم المعصية على الزلة مجازا في قوله وعصى آدم ربه وليس المعنى انهم زلوا عن الحق بل زلوا عن الافضل الى الفاضل ويعاتبون به لجلالة قدرهم وتقترن الزلة بالتنبيه على انها زلة اما من الفاعل كقوله هذا من عمل الشيطان أي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتيلا فاضافه اليه تسببا أو من الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى أي أخطأ بأكل الشجرة التي نهي عن أكلها وطلب الملك والخلد بذلك.

(بحث فيما يتعلق بقوله عليه الصلاة والسلام)

﴿ اعلم ان اتصال الحديث بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقسام ﴾

﴿ الأول ﴾ ما يكون اتصالا كاملا بلا شبهة وهو المتواتر وهو في اللغة المتتابع على التراخي وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يمتنع عادة توافقهم على الكذب عن

أمر محسوس بالسمع أو غيره حتى لو اتفق أهل اقليم على مسئلة عقلية كقولهم العالم حادث لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان عليها ﴿وشروط المتواتر﴾ بالنظر الى المخبرين ثلاثة * الأول أن يبلغ جميع الرواة فى القرن الأول والثانى والثالث جماعة لا يجوّز العقل توافقهم على الكذب فيروى ذلك العدد عن مثله الى أن يتصل بالمخبر عنه فى القرون الثلاثة المعتبرة

﴿الثانى﴾ أن يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع لان التواتر فى الامور العقلية يحتمل دخول الغلط فيه ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الحس كما فى اخبار النصارى بصلب المسيح عليه السلام لان خبرهم مرجعه الى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا تسعة ولا تحيل العادة توافقهم على الكذب على ان التسعة اختلفوا فى الاخبار بقتله فأثبته بعضهم ونفاه بعضهم أو يقال ان المسيح شبه لهم فقتلوه بناء على اعتقادهم انه هو كما قال تعالى ولكن شبه لهم

﴿الثالث﴾ أن يبلغ عددهم الى مبلغ يمنع فى العادة تواطؤهم على الكذب ولا يقيد ذلك بعدد معين بل ضابطه حصول العلم الضرورى به فاذا حصل ذلك علمنا انه متواتر والا فلا وهذا قول الجمهور وهو الحق وقيل بتعيين العدد واختلفوا فى أقله فقال الجبائى أقله خمسة لان الخمسة عدد أولى العزم من الرسل ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال من الضعف وقيل غير ذلك من الاقوال التى لا ترجع الى نقل ولا توجد بينها و بين محل النزاع جامع وقد نقلها صاحب جمع الجوامع

(والشروط التى ترجع للسامعين ثلاثة)

﴿الأول﴾ أن يكون عاقلا لانه يستحيل حصول العلم لمن لا عقل له

﴿الثانى﴾ أن يكون غير عالم بمدلول الخبر قبل ذلك لئلا يلزم تحصيل الحاصل

﴿الثالث﴾ أن يكون خاليا عن اعتقاد بما يخالف ذلك الخبر لشبهة دليل ان كان من العلماء أو لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام ذلك فى ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه * مثال المتواتر نقل القرآن والصلوات الخمس ونحوهما

(حكم المتواتر)

انه يفيد اليقين كما يوجبه الحس فيكفر جاحده

(الثانى ما يكون اتصالا فيه شبهة صورة وهو المشهور)

وهو ما كان من الآحاد فى القرن الاول وهو قرن الصحابة رضى الله عنهم ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب فى القرن الثانى وهو قرن التابعين والثالث وهو قرن تابع التابعين ولا عبرة بالاشتهار فى القرون التى بعد القرن الثالث لان عامة أخبار الآحاد اشتهرت فى هذه القرون ولا تسمى مشهورة * ومثال المشهور حديث المسح على الخفين والتتابع فى صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لشهرتها أما كون اتصاله فيه شبهة صورة لان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا لانه لما كان فى الاصل من الآحاد بقى فيه شبهة الانقطاع لعدم تواتره فى القرن الاول وليس فيه شبهة من جهة المعنى لان الأمة تلقته بالقبول وعند عامة الحنفية ان المشهور يوجب ظنا فوق ظن خبر الواحد قريبا من اليقين وهو ما سماه القوم علم طمأنينة

(حكم المشهور)

انه يوجب العمل به فيجوز تقييد مطلق الكتاب به كتقييد آية جلد الزانى بكونه غير محصن برجم ماعز من غير جلد وآية غسل الرجلين بعدم لبس الخفين بحديث المسح ولا يكفر جاحده لان انكاره تخطئة أهل القرن الثانى فى قوله وتخطئة العلماء لا تكون كفرا ولكنها بدعة وضلال وليس فى ذلك تكذيب للرسول عليه السلام لكونه آحادا فى الاصل وجعل الجصاص من الحنفية المشهور قسما من المتواتر

(الثالث ما يكون اتصاله فيه شبهة صورة ومعنى وهو خبر الواحد)

وهو ما يرويه فى القرن الثانى والثالث من يتوهم توافقهم على الكذب فلا يخرج بعد ذلك عن كونه من الآحاد وان كثر رواته كحديث لا صلاة الا بفاتحة الكتاب

وحديث لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى أما كون اتصاله فيه شبهة من جهة الصورة فلأنه لم يثبت اتصاله بالرسول عليه السلام قطعا * وأما من جهة المعنى فلأن الأمة لم تتلقه بالقبول

(حكم خبر الواحد ووجوب العمل به)

الا اذا كان فيما يتكرر وقوعه ويعم به البلوى ويحضره الرجال الكثيرون كحديث الجهر بالتسمية فهو لا يوجب العمل والدليل على وجوب العمل به الكتاب كقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فانه يتناول الآحاد فصار الأمر من كل واحد أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر فيجب القبول منه والسنة فقد صح أن النبي عليه السلام بعث الأفراد الى الآفاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن وعبد الله بن أنيس الى كسرى فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى ببعث الواحد * والاجماع فان الصحابة رضى الله عنهم عملوا بالآحاد لما احتج أبو بكر رضى الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه ولم ينكر عليه أحد ورجعت الصحابة الى خبر الصديق فى قوله عليه السلام الأنبياء يدفنون حيث يموتون وفى قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث والى كتابه فى معرفة نصب الزكاة وأجمعوا على خبر الواحد فى أمور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته ودخول وقت الصلاة والمعقول وهو ان التواتر لا يوجد فى كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وما ذكر هو مذهب الجمهور وقال ابن داود الظاهرى لا يجب العمل بخبر الواحد لانه لا يوجب العلم ولا يجب العمل الا اذا حصل علم أى يقين لقوله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم أى لا تتبع مالا تعلم وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظنّ وانّ الظنّ لا يغنى من الحق شيأ فالآية الاولى دلت على النهى عن اتباع الظنّ والثانية دلت على الذم باتباع الظنّ وكل من النهى والذم دليل الحرمة فاذا حرم الاتباع بالظن للعمل لزم الاتباع بالعلم له فهذا يدل على استلزام العمل للعلم واللازم وهو العلم منتف فينتفى الملزوم وهو العمل وقال بعضهم وهم أهل الحديث يوجب خبر الواحد العلم لثبوت الملزوم وهو العمل لاجماع الصحابة على العمل باخبار الآحاد واجماعهم موجب للعلم * وأجاب الجمهور بمنع استلزام العمل العلم القطعى

لوجوب العمل بالظن الغالب بالاجماع في البينات والقياس وغير ذلك فعلم أن الآية ليست على عمومها بل هي محمولة على وجه خاص وهو ماروى عن الحسن: لاتقل رأيته يفعل وسمعته ولم تر ولم تسمع ويدل عليه قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا أي تسأل هذه الاعضاء عما قاله وليس المراد من الآية المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من أصول الدين وفروعه فيجوز أن يحمل العلم في الآية الاولى على مطلق الادراك الشامل للجازم وغير الجازم ويحمل الظن في الآية الثانية على معنى الوهم للجمع بين الآيتين والأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد * واعلم ان خبر الواحد لايفيد بنفسه العلم سواء كان لايفيده أصلا أو يفيده بالقرائن الخارجية عنه * وقال أحمد بن حنبل خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وهذا الخلاف مقيد بما اذا لم ينضم اليه مايقويه أما اذا انضم اليه مايقويه أو كان مشهورا أو مستفيضا فلا يجري فيه الخلاف وهو الاختلاف في ان خبر الواحد اذا وقع الاجماع على العمل بمقتضاه فانه يفيد العلم لان الاجماع عليه صيره من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد اذا تلقته الأمة بالقبول فكانوا بين عامل به ومتأول له ومن هذا القسم أحاديث صحيح البخاري ومسلم فان الأمة تلقت مافيهما بالقبول ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد أوله والتأويل فرع القبول (واعلم) ان بعض الاصوليين قسموا الخبر الى متواتر وآحاد وقسموا الآحاد الى خبر واحد وهو المتقدم والى مستفيض وهو مارواه ثلاثة فصاعدا وقيل مازاد على الثلاثة وقيل المستفيض مايعد في الناس شائعا وبين المستفيض والمشهور عموم وخصوص من وجه لصدقهما على مارواه الثلاثة فصاعدا ولم يتواتر في القرن الاول ثم تواتر في القرن الثاني والثالث وينفرد المستفيض فيما اذا لم يتواتر في أحدهما وينفرد المشهور فيما رواه اثنان في القرن الاول ثم تواتر في القرن الثاني والثالث

(بحث في تقسيم الراوي الذي يجعل خبره حجة)

اعلم ان الراوي اما أن يكون معروفا بالرواية واما أن يكون مجهولا أي لم يعرف الا بحديث أو حديثين فان كان الراوي معروفا بالفقه والاجتهاد كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وموسى

الأشعرى وعائشة رضى الله عنهم كان حديثه حجة سواء وافق القياس أو خالفه فإن كان موافقا للقياس تأيد به وإن كان مخالفا للقياس يترك القياس ويعمل بخبر الواحد لأن الخبر يقين بأصله من حيث أنه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطأ وإنما الشبهة بعارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان أو الكذب من الراوى والقياس محتمل بأصله اذ كل وصف يحتمل أن يكون علة فلا يعلم يقينا أن الحكم فى المنصوص عليه باعتبار هذا الوصف لاحتمال أن يكون الوصف المؤثر غير ما ظنه المجتهد مؤثرا فكان الأخذ بما ليس فى أصله شبهة أولى ♦ مثال خبر الواحد المخالف للقياس حديث القهقهة وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء فانه رواه أبو موسى الاشعرى وكثير من الصحابة كجابر وأنس رضى الله عنهم فالقياس يقتضى عدم نقضها الوضوء لانها صوت كالكلام وليست نجسا وقال الشافعى ومالك لا ينقض بها الوضوء وهو القياس فاندفع الاعتراض بأنكم عملتم بخبر القهقهة المخالف للقياس مع أنه رواية معبد الجهنى وانه لم يعرف بالفقه من بين الصحابة وإن عرف الراوى بالعدالة والضبط ولم يعرف بالفقه والاجتهاد كأنس وأبى هريرة وسلمان وبلال رضى الله عنهم ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بسبب ضرورة وهى انسداد باب الرأى فيما روى بأن يروى حديثا ينفى كون القياس حجة فيتركه ويعمل بالقياس لانهم كانوا ينقلون الحديث بالمعنى والوقوف على مراده صلى الله عليه وسلم عظيم والناقل ينقل بقدر فهمه فلعله لم يدرك مراده صلى الله عليه وسلم فلهذا كان الحديث مخالفا للقياس من كل وجه واذا انسد باب الرأى من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار ♦ مثال ذلك حديث أبى هريرة رضى الله عنه فى المصراة وهو أن النبى عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والمصراة بضم الميم وفتح الصاد وتشديد الراء الشاة أو الناقة التى جمع لبنها فى الضرع بالشد وترك الحلب ليتخيل للمشترى انها غزيرة اللبن وقوله لا تصروا بضم التاء وفتح الصاد فهو من التصرية وهى الجمع ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره البائع بالرد والفسخ فهذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه لان الضمان اما بالمثل فى المثلى أو القيمى فى ذوات القيم فضمان اللبن المشروب

ينبغي أن يكون باللبن أو بالقيمة الأصلية وهي الدراهم والدنانير فايجاب الصاع من التمر بلا تقويم قل اللبن أو كثر لا وجه له في الشرع ولأن اللبن الذي يحلب بعد الشراء والقبض لا يكون مضمونا على المشتري لأنه فرع ملكه الصحيح فوجب أن يكون له وليس عليه أن يرد عوضه الى البائع * واختلف في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي وأبو يوسف الى أنه يردها ويرد معها صاعا من تمر عملا بظاهر الحديث لانه صحيح مخرج في الصحيحين واذا صح الحديث يترك القياس *قال الشيخ عبد العزيز في كشف الأسرار وعندنا التصرية ليست بعيب ولا يكون للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لأن البيع يقتضي سلامة المبيع وبقاء اللبن لا تنعدم صفة السلامة لأن اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها أولى ثم قال فثبت أنه مخالف للقياس من كل الوجوه فوجب رده أي الحديث بالقياس أو حمله على تأويل وان بعد احترازا عن الرد وهو أن الخصومة في شاة محفلة فندب النبي عليه السلام البائع الى الاسترداد صلحا لا حكما فأبى بعلة اللبن في ثلاثة أيام فزاد النبي عليه السلام لذلك السبب صاعا من تمر فقبل البائع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا لا حكما وكان هذا شراء مبتدأ لا حكما فظن الراوي انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ما ظن بالمعنى اهـ (واعلم) ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى بن أبان واختاره القاضي أبو زيد وتابعه أكثر المتأخرين وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغير الراوي بعد ثبوت عدالته موهوم والظاهر أنه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال أكثر العلماء (والدليل) على ماذكر أن عمر رضي الله عنه قبل خبر الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها والقياس خلافه لان الميراث يثبت بملك قبل الموت وهو لا يملك الدية قبله وان أبا بكر رضي الله عنه عمل بخبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في توريث الجدة السدس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن ملك ويمنع ان أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد اهـ وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث بان لم يشتهر بطول صحبته مع النبي عليه الصلاة والسلام ولم يعرف

الاجتهاد أو صحابيين كوابصة بن معبد فانه روى أن رجلا صلى خلف الصفوف وحده فأمره عليه الصلاة والسلام بالاعادة وحكمه عندنا الكراهة بغير عذر * وحال الراوي المجهول على خمسة أقسام

﴿ الأول ﴾ أن يروى عنه السلف ويعملوا بحديثه

﴿ الثاني ﴾ أن يقبل حديثه بعض الثقات ولم يقبله بعضهم كحديث معقل بن سنان في بروع ماتت عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر وقضى عليه السلام لها عليه بمهر نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضى الله تعالى عنه فعملنا بحديثه لموافقة القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياس عنده لان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وبروع بفتح الباء

﴿ الثالث ﴾ أن يسكتوا عن الطعن بعد ما بلغتهم روايته لان سكوتهم بمنزلة قبولهم لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان ففي هذه الأقسام الثلاثة يصير حديثه كحديث المعروف بالعدالة فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة

﴿ الرابع ﴾ أن يظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد له فانه يكون مستنكرا لأن أهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به كأخبار فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض النبي عليه السلام لها بالنفقة والسكنى فرده عمر رضى الله عنه بمحضر الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر ذلك عليه أحد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم روى أن عمر رضى الله عنه قال حين روى له هذا الحديث لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت فاتهمها بالكذب والنسيان لمخالفته الكتاب والسنة قالوا مراده بالكتاب قوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على ايجاب السكنى على الزوج نصا وبالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة فعلى هذا كان مخالفا للكتاب في حق السكنى وللسنة المشهورة في حق النفقة

﴿ الخامس ﴾ أن لا يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول فيجوز العمل بروايته في القرون الثلاثة لأن الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة

الرسول عليه السلام وهذا اذا وافقت روايته القياس ليضاف الحكم اليه فلا يمكن ثاني القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ولا يجب العمل به لتمكن التهمة فيه باعتبار انه لم تشتهر روايته في السلف * وأما بعد القرون الثلاثة فان الفسق لما شاع فيها فلا يحل العمل برواية مثل هذا المجهول حتى تظهر عدالته لان الفسق شاع بعدها ولما ذكر جوّز أبو حنيفة رحمه الله تعالى القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل لانه كان في القرن الثالث ولم يجوّز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته

(مبحث في شروط العمل بخبر الواحد)

اعلم أن العمل بخبر الواحد له شروط منها ما يرجع الى الراوى ومنها ما يرجع الى لفظ الخبر ومنها ما يرجع الى مدلول الخبر * أما الشروط الراجعة الى الراوى وهي الصفات القائمة به فهي خمسة

﴿ الأول ﴾ العقل فلا يقبل خبر المجنون والمعتوه لان الشارع لما لم يجعلهم أهلا للتصرف في أمور أنفسهم ففي أمر الدين أولى

﴿ الثاني ﴾ البلوغ حين الأداء فلا يقبل خبر الصبي لانه وان كان ضابطا ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ أما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قوله اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا

﴿ الثالث ﴾ الاسلام فلا تقبل رواية الكافر لانه ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في أموره فلا تقبل روايته * وأما قبول أبي حنيفة رضي الله عنه شهادة بعض الكفار على بعضهم فلضرورة حفظ الحقوق اذ أكثر معاملتهم مما لا يحضره مسلمان فلا يقاس عليه الرواية لثبوته ضرورة

﴿ الرابع ﴾ الضبط وهو في اللغة الحزم وفي الاصطلاح صرف همته الى سماع الكلام لئلا يفوت منه شئ وفهم معناه الذي قصد به مع حفظه للكلام والثبات على الحفظ الى حين الاداء بان يعمل بموجبه ببدنه مع مذاكرته بلسانه فان ترك المذاكرة يورث النسيان ولا يعتمد على نفسه كأن يقول أنا لا أنساه بل يكون سيئ الظن بنفسه فلا تقبل رواية الذي اشتهرت غفلته بان غلب نسيانه على حفظه لعدم

الضبط ﴿والحاصل﴾ ان الأحوال ثلاثة ان غلب خطؤه وسهوه على حفظه فردود الا فيما علم انه لم يخطئ فيه وان غلب حفظه على خطئه وسهوه فقبول الا فيما علم انه أخطأ فيه وان استويا قال القاضي عبد الجبار يقبل لان جهة التصديق راجحة في خبره لعقله ودينه والراوى اذا كان ممن تعتريه الغفلة في غير ما يرويه بان تلحقه الغفلة في كثير من أمور الدنيا فاذا روى كان من أحذق الناس بالرواية لا يرد حديثه

﴿الخامس﴾ العدالة وهى الاستقامة وهى ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة حتى تحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر وعن المباحات القادحة في المروءة كالاكل في الطريق والبول في الشارع والافراط في المزاح ولو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فاشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية واشتراط العدالة ليستدل بها على رجحان صدق الراوى فخبر الفاسق مردود * والمستور الذى جهل حاله من العدالة والفسق لا تقبل روايته عند أكثر العلماء * وروى الحسن عن أبى حنيفة قبولها اكتفاء بسلامته ظاهرا عن الفسق ﴿تنبيه﴾ خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد مقبول لوجود الشرائط المتقدمة قال في شرح ابن ملك التائب من الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته أبدا اه

(وأما الشروط الراجعة الى لفظ الخبر فخمسة)

﴿الأول﴾ أن ينقل الراوى الحديث بلفظه على الوجه الذى سمعه من غير تغيير فيه واذا كان النبى صلى الله عليه وسلم قال جوابا عن سؤال سائل فان كان الجواب مستغنيا عن ذكر السؤال كقوله عليه السلام في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالراوى مخير بين أن يذكر السؤال أو يتركه وان كان الجواب غير مستغن عن ذكر السؤال كما في سؤاله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فلا بد من ذكر السؤال

﴿الثانى﴾ أن يرويه بلفظ آخر يؤدى معنى الحديث فان كان الحديث محكما لا يحتمل الا معنى واحدا يجوز نقله بالمعنى لمن له معرفة بمعانى الالفاظ وان كان

ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من معناه كعام يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيحصل الأمن من الخلل * مثال ذلك قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فيجب العموم لان كلمة من تتناول الذكر والأنثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذ الأنثى والصغير ليسا مرادين منه فلو لم يكن الناقل معرفة بالفقه ربما نقله بلفظ لا يحتمل الخصوص بان قال مثلا كل من ارتد فاقتلوه ذكرا كان أو أنثى فيفسد المعنى * وقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم فان حقيقته نفى الجواز ومحتمله نفى الفضيلة والمحتمل هو المراد فلو لم يكن الناقل بالمعنى فقيها ربما نقله بلفظ لا يبقى معه هذا الاحتمال بان قال لا يجوز وضوء من لم يسم فيفسد المعنى وان كان الحديث من جوامع الكلم وهى ما كان لفظه وجيزا تحته معان كثيرة لا يقدر غيره عليه الصلاة والسلام على تأديته تلك المعانى بعبارته كقوله عليه السلام الغرم بالغنم ففيه اختلاف عندنا فاختار فخر الاسلام منع روايته بالمعنى وهو الاحوط وجوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى للفقيه المجتهد وان كان الحديث مشكلا كقوله عليه السلام الطلاق بالرجال فان معناه يحتمل ايجاد الطلاق أو اعتبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك لا يفهم معناه الا بتأويل ونقله باحد معنييه لا يكون حجة على غيره فلا يجوز نقله بالمعنى * وكذلك المشترك كقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا فان التفرقة اسم مشترك يحتمل التفرق فى القول والبدن والمراد منهما لا يعرف الا بتأويل الراى وتأويله لا يكون حجة على غيره فلا تجوز روايته بالمعنى والمجمل والمتشابه لا يتصور نقلهما بالمعنى لانه لا يوقف على معناهما الا من الشارع وقبل الوقوف على المعنى لا يمكن النقل بالمعنى * أما بعد الاستفسار منه صلى الله عليه وسلم فانه يجوز النقل بالمعنى لانه يصير متضح المعنى ويكون فى حكم المحكم

(الثالث) أن يحذف الراوى بعض لفظ الحديث * وقع فى ذلك خلاف والتحقيق أنه يجوز للراوى الاقتصار على رواية بعض الحديث لاسيما فى الاحاديث المطولة بشرط أن لا يترتب على الاقتصار على البعض مفسدة كقوله عليه السلام فى الأضحية لمن قال ليس عندى الا جذعة من المعز فقال تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك فلا يجوز الحذف لانه لو اقتصر على قوله تجزئك لفهم من ذلك انها تجزئ عن جميع الناس

(الرابع) أن يزيد الراوي في روايته الحديث على ما سمعه من النبي عليه الصلاة والسلام فان كان مازاده يتضمن بيان سبب الحديث أو تفسير معناه فهذا جائز بشرط أن يبين الراوي للسامع مازاده حتى يفهم السامع انه من كلام الراوي

(الخامس) اذا كان الحديث ظاهرا في شئ فحمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره بصرفه عن الوجوب الى الندب مثلا ولم يأت بما يدل على ذلك فذهب أكثر الحنفية الى أنه يعمل بما حمله عليه الصحابي لانه أخبر بمراد النبي صلى الله عليه وسلم وذهب الجمهور الى أنه يعمل بالظاهر ولا يصار الى خلافه لمجرد قول الصحابي أوفعله لانا متعبدون بروايته لابرأيه كحديث أبي هريرة رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال طهور اناء أحدكم اذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات احداهن بالتراب فانه قد صح من فتواه أن يطهر بالغسل ثلاثا فحملناه على أنه علم أن مراد النبي عليه السلام الندب فيما وراء الثلاث * واذا عين الراوي بعض ما احتمله الحديث فانه لايمنع العمل بظاهره لانه انما فسر ذلك بتأويل وبتأويله لايتغير ظاهر الحديث فيبقى معمولا به على ظاهره كحديث ابن عمر أن النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا فالحديث يحتمل تفرق الابدان والتفرق بالاقوال بان يوجب أحد المتبايعين البيع ثم افترقا قبل قبول الآخر وحمله ابن عمر على التفرق بالأبدان فاذا تفرقا عن المجلس وقام واحد منهما عن المجلس بطل الخيار وأوله ابن عمر الراوي بتفرق الابدان كما هو قول الشافعي رحمه الله تعالى وهذا لاينافي أن نعمل بتفرق الأقوال

(وأما الشروط الراجعة الى مدلول الخبر فاربعة)

(الأول) أن لايستحيل وجوده في العقل فان أحاله العقل رد

(الثاني) أن لايكون مخالفا لنص الكتاب والسنة المشهورة فلا يعمل بخبر الواحد اذا خالف الكتاب لان الكتاب ثابت بيقين واتصال خبر الواحد برسول الله صلى الله عليه وسلم فيه شبهة ورد مافيه شبهة بما هو ثابت بيقين أحق من رد اليقين بما فيه شبهة فلا يعمل بحديث القضاء بشاهد ويمين لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية أوخالف السنة المشهورة مثل الحديث المتقدم فانه يخالف المشهور وهو قوله عليه الصلاة والسلام البينة على

المدعى واليمين على من أنكر أى على المدعى عليه فهو نص على ان اليمين على غير من عليه البينة وخبر الشاهد واليمين جعل اليمين على من عليه البينة فيرد لأن المشهور فوق خبر الواحد والضعيف لايظهر فى مقابلة القوى

﴿ الثالث ﴾ أن لايعرض عنه الأئمة من أصحاب النبى عليه الصلاة والسلام بأن يختلفوا فى حكم حادثة بآرائهم ولم يحتجوا فى تلك الحادثة بالحديث فاعراض الكل عن الاحتجاج به دليل على انه غير صحيح ﴿ مثاله ماروى أن النبى عليه السلام قال ابتغوا فى أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا فى وجوب الزكاة فى مال الصبى وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على أنه غير ثابت أومؤول تأويله أن المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة

﴿ الرابع ﴾ أن لا يكون خبر الواحد واردا فيما اشتهر من الحوادث وعمت به البلوى لأن الحادثة اذا اشتهرت استحال أن يخفى على الصحابة مايثبت به حكم الحادثة لجريان العادة فى استفاضة نقل ماتعم به البلوى لأنه عليه السلام لم يقتصر على مخاطبة الآحاد فى مثله بل كان يبلغه الى عدد يحصل به التواتر أو الشهرة ولما لم يشتهر وشذ مع اشتهار الحادثة دل ذلك على عدم صحته فلا يعمل به ﴿ مثاله ماوراه أبو هريرة رضى الله عنه أنه عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به ومثله خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة لانه لم يشتهر النقل فيها مع احتياج الخواص والعوام الى معرفتها

(مبحث فى بيان الموضع الذى جعل خبر الواحد فيه حجة)

اعلم أن موضع الخبر وهو الحادثة التى ورد فيها الخبر ينقسم الى خمسة أقسام

﴿ الأول ﴾ مايخلص حقا لله تعالى من العبادات التى هى من فروع الدين وليست عقوبة سواء كانت مقصودة كالصلاة والزكاة أوغير مقصودة لذاتها كالوضوء فخبر الواحد يكون مقبولا وحجة فيه لأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام ومنهم معاذ بن جبل فاذا أخبر العدل بنجاسة الماء يباح له التيمم والأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمها الوجوب وهو عبادة وقد عمل

الصحابة رضى الله عنهم بخبر الآحاد كخبر عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فقبله عمر رضى الله عنه وسائر المهاجرين وانما قلنا من فروع الدين لأن أصول الدين من الاعتقادات لا تثبت بخبر الواحد لابتنائها على اليقين

﴿ الثانى ﴾ ماخلص حقا لله تعالى مما هو عقوبة سواء كان خالصا كحد الزنا وشرب الخمر أو تعلق به حق العبد أيضا كحد القذف والقصاص فعند الجمهور وأبى يوسف وأبى بكر الجصاص الرازى خبر العدل مقبول بشروطه المتقدمة فى الراوى بلا شرط عدد وتعيين لفظ لان خبر الواحد يفيد غالب الظن وهو كاف للعمل به فى اقامة الحدود كما يثبت الحدود بالبينات فان الاجماع منعقد على قبول البينة فى الحدود وهى خبر واحد وان كان من شهد بها أربعة كما فى حد الزنا لعدم بلوغها حد التواتر والشهرة فالحق بها ثبوتها بحديث يرويه الواحد بطريق الدلالة لاستوائهما فى افادة الظن لان البينة لا تفيد اليقين قطعا لكونها خبر واحد بل انما شرعت لترجيح جانب الصدق فلا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وعند الشيخ أبى الحسن الكرخى وأكثر الحنفية لايجوز اثبات العقوبات بخبر الواحد لان فى اتصاله بالرسول عليه السلام شبهة وهى احتمال الكذب فلا يقام الحد بخبره لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ولهذا لم يوجب أبو حنيفة الحد فى اللواطة بالخبر الغريب من الآحاد وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به * ويروى فارجموا الأعلى والأسفل ويجاب بان تحقق الشبهة فيه غير مانع كتحققها فى البينات وبان الشبهة الدارئة للحد شبهة تكون فى تحقق سبب الحد كالزنا والسرقة وأما الشبهة التى تكون فى دليل حكم الحد فليست بمانعة للحد * ألا ترى ان الحد يثبت بظاهر الكتاب مع تحقق الشبهة فى الدلالة والمراد من حقوق الله تعالى ماتعلق نفعه بالعامة

﴿ الثالث ﴾ ما كان من حقوق العباد فما فيه الزام محض كالبيع والاجارة يشترط فيه سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام والعدالة والضبط اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود فى قذف ولا تجر شهادته مغنما ولا يدفع مغرما ولفظ الشهادة والحرية ويشترط التعدد وهو رجلان أو رجل وامرأتان عند الامكان

عرفا حتى اذا لم يمكن عرفا كالولادة والبكارة وعيوب النساء اكتفى بامرأة واحدة

﴿ الرابع ﴾ ما كان من حقوق العباد ولا الزام فيه كالوكالة والرسالة فى الهدية فخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا سواء كان صبيا أو بالغا كافرا أو مسلما حتى اذا أخبره صبي أو كافر ان فلانا وكله فوقع فى قلبه صدقه يجوز أن يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان قد لايجد فى كل زمان ومكان من يستجمع الشرائط ليرسله الى وكيله والخبر غير ملزم لان الوكيل مختار فى قبول الوكالة ولا الزام عليه فى ذلك فاذا لم يوجد الالزام فى هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة وغيرهما كما تقدم ولان النبي عليه السلام كان يقبل الهدية من البر والفاجر فقبل هدية سلمان الفارسي وهدية اليهودية للشاة المسمومة

﴿ الخامس ﴾ ما كان من حقوق العباد وفيه الزام بوجه دون وجه كعزل الوكيل فان فيه الزاما من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه ومن وجه لاالزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات فالموكل يتصرف فى حقه بالعزل فان كان المخبر وكيلا أو رسولا لم يشترط فيه العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل وان كان فضوليا يشترط فيه اما العدد أو العدالة عند أبى حنيفة لان الموكل يلزم الوكيل بالعزل وعندهما لايشترط العدد والعدالة بل يكفى كون المخبر مميزا والمراد من حقوق العباد ما كان نفعه عائدا الى واحد بخصوصه

(بحث فى بيان تقسيم نفس الخبر)

اعلم ان خبر الواحد سواء كان خبر الرسول عليه السلام أو خبر غيره ينقسم الى أربعة أقسام

﴿ الأول ﴾ مايعلم صدقه كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم من الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به

﴿ الثانى ﴾ مايعلم كذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه وحكمه اعتقاد بطلانه والاشتغال برده

﴿ الثالث ﴾ مايحتمل الصدق والكذب على السواء كخبر الفاسق يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وبعض الأصوليين جعل خبر

الفاسق مما يترجح كذبه على صدقه ومثل لما يحتمل الصدق والكذب على السواء بخبر المجهول

﴿ الرابع ﴾ ما يترجح فيه الصدق على الكذب كخبر العدل المستجمع للشرائط المتقدمة وحكمه العمل به وهذا القسم هو المقصود هنا لانه يتعلق به استنباط الأحكام الذى هو غرض الأصولى

(بحث فى ألفاظ الرواية عن الصحابى)

اعلم ان الصحابى اذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أخبرنى أوحدثنى أرشافهنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أورأيته يفعل كذا فهذا لايحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حجة بلا خلاف واذا قال الصحابى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو أمر بكذا أونهى عن كذا أوقضى بكذا فذهب الجمهور الى ان ذلك حجة سواء كان الراوى من صغار الصحابة أومن كبارهم لان الظاهر انه رواه عنه صلى الله عليه وسلم وعلى تقدير ان هناك واسطة فمراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور وهو الحق واذا قال الصحابى كنا نفعل فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أوكنا معاشر الناس نفعل كذا فى عهده صلى الله عليه وسلم أوكان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم كذا فأكثر الأصوليين على أنه حجة واذا قال الصحابى أوالتابعى من السنة كذا فالمراد سنة النبى صلى الله عليه وسلم فان اطلاق ذلك فى مقام الاحتجاج والتبليغ الى الناس يدل على انه أراد سنة صاحب الشريعة

(بحث فى بيان وجوه الاخذ للحديث وتأديته)

اعلم ان وجوه الاخذ للحديث وتحمله عن الشيوخ ثمانية ﴿ الأول ﴾ الاسماع الحقيقى وهو قسمان * أولها أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ من كتاب أوحفظ وهذه أعلى الوجوه لانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه هو الذى كان يحدث أصحابه وهم يسمعون ويقول السامع عند الأداء فى هذا الوجه حدثنا فلان أوأخبرنا أوأنبأنا أوسمعت فلانا يقول كذا وان كان وحده يقول حدثنى أوأخبرنى أوأنبأنى * ثانيهما أن يقرأ التلميذ على المحدث من كتاب أو حفظ والشيخ يسمع

ويسميها أكثر المحدثين العرض لان القارئ يعرض على الشيخ مايقرؤه سواء قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك أو من كتابك أو سمعت بقراءة غيرك على الشيخ ولاخلاف في هذا الوجه صحيح وذهب أبوحنيفة الى ترجيح هذا الوجه على الاول لان قراءة التلميذ على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على التلميذ لان السامع اذا قرأ بنفسه كان أشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره وفيه المحافظة من الطرفين وذهب مالك والشافعي رحمهما الله وغيرهما الى التسوية بينهما لوجوب المحافظة من الشيخ والتلميذ في الوجهين وهذا كله في حق غير النبي عليه الصلاة والسلام من المحدثين ويقول التلميذ في هذا الوجه عند الأداء قرأت على فلان أو أخبرني أو حدثني قراءة عليه (والثاني) الاسماع الحكمي وهو قسمان الاول الكتاب من الغائب المقترن بالاجازة بان يكتب المحدث الى التلميذ كتابا مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا الكتاب من الغائب كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية ويكفي أن يكون المكتوب اليه عارفا خط الكاتب فان تجردت الكتابة عن الاجازة فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين وهو الصحيح لان الكتاب ان لم يقترن بالاجازة فقد تضمن الاجازة معنى وبه يعلم ان الاجازة في الوجه الاول والثاني ليست شرطا فما يفعله الناس من طلب الاجازة للقارئ والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس بلازم ويقول التلميذ في هذا الوجه عند الاداء أخبرنا ولا يجوز أن يقول حدثنا لان التحديث يختص بالمشافهة وقيل انه لايقول أخبرنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الى فلان أو أخبرني فلان كتابة (والثاني) الرسالة الى الغائب فانها كالكتاب في جواز الرواية وذلك بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكر الاسناد فاذا بلغ رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد فاذا ثبت عنده انه رسالة فلان حصلت له الرواية لأن الرسول أقوى من الكتاب لانه ينقل كلام المرسل وهو ينطق والكتاب لاينطق وكل من الكتاب والرسالة كالخطاب مشافهة شرعا لان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور

الا بأحدهما وعرفا لان الخلفاء والملوك فسروا القضاء بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للأمر ويقول المرسل اليه عند الاداء فى هذا الوجه أخبرنى فلان أو أرسل الى فلان كذا (واعلم) ان قسمى الوجه الاول وقسمى الوجه الثانى هى أنواع العزيمة أى الأصل فى الرواية عن المحدث فالعزيمة ما يكون من جنس الاسماع * والوجه الاول فى نهاية العزيمة لان فيه الاسماع حقيقى * والوجه الثانى الاسماع فيه حكمى وفيه شبهة الرخصة لانه خلف عن الاول والرخصة مالا اسماع فيه من الشيخ المحدث لا حقيقة ولا حكما كالاوجه الباقية الآتية

(الثالث الاجازة وهى تسعة أنواع)

(الأول) أن يجيز لمعين فى معين بان يقول أجزت لك أن تروى عنى كتاب البخارى أو هذه الكتب وهذه الطريقة أعلا طرق الاجازة * واعلم ان الجمهور من الفقهاء والمحدثين جوزوا طريق الاجازة للضرورة لان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما عنده فلو لم تجز لزم تعطيل السنن وانقطاع أسانيدها فيكون قول الشيخ أجزت لك أن تروى عنى فى العرف جاريا مجرى ما صح عندك من أحاديثى قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا وأبطلها جماعة منهم أبو طاهر الدباس من أصحابنا وغيره لان ظاهرها اباحة التحدث والاخبار عنه من غير أن يحدثه أو يخبره وهذا اباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره أن يستبيح الكذب اذا أبيح له

(الثانى) الاجازة عن غير معين بان يقول أجزت لك أو لكم جميع مسموعاتى جوز هذا الجمهور ومنعه جماعة منهم امام الحرمين

(الثالث) أن يجيز غير معين بغير معين بان يقول أجزت للمسلمين أو لمن أدرك حياتى جميع مروياتى وقد جوز هذا جماعة منهم أبو الطيب الطبرى

(الرابع) الاجازة للمجهول فى معين نحو أجزت لمن أدركنى رواية مسلم

(الخامس) الاجازة لمعين فى مجهول نحو أجزت لك جميع مسموعاتى

(السادس) الاجازة للمعدوم نحو أجزت لمن يوجد من نسل فلان

(السابع) الاجازة لمن ليس باهل حين الاجازة للأداء والاخذ عنه كالصبى ثم المجاز له ان كان عالما بما فى الكتاب الذى أجازه روايته تصح الاجازة وان لم يكن المجاز له عالما بما فى الكتاب فلا تصح الاجازة بالاتفاق

﴿الثامن﴾ اجازة ما سيحمله المجيز مما لم يسمعه قبل ذلك ولم يتحمله ليرويه المجاز له بعد أن يتحمله المجيز وهي باطلة على الصحيح كما نص عليه عياض لأن هذا يجيز ما لا علم عنده به قد عده هو الصواب

﴿التاسع﴾ اجازة المجاز له كأجزت لك مجازاتي فالصحيح انه جائز ويقول المجاز له عند الأداء أخبرني وأجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد ﴿الخامس المناولة﴾ وهي أن يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد أجزت لك أن ترويه عني والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة لا تجوز الرواية بها على الصحيح عند الأصوليين والفقهاء وبعضهم جوز الرواية بها كابن الصباغ والرازي وعلى القول الصحيح المناولة هي قسم من أقسام الاجازة ﴿السادس الكتابة الى التلميذ المجردة عن الاجازة﴾ فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين لأن الكتابة بمنزلة السماع قال ابن السمعاني انها أقوى من مجرد الاجازة ﴿السابع الاعلام﴾ من الشيخ للطالب بان هذا الحديث أو الكتاب سماعه من فلان من غير أن يأذن له في روايته عنه وجواز الرواية بالاعلام هو قول كثير من الأصوليين والفقهاء والمحدثين وقال النووي وابن الصلاح الصحيح أن لا تجوز الرواية به ﴿التاسع الوصية﴾ كأن يوصي بكتاب الى غيره عند سفره أو موته ﴿الثامن الوجادة﴾ بكسر الواو كأن يجد كتابا أو حديثا بخط شيخ معروف فله أن يقول وجدت أو قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حديث فلان قطع بعض المحققين الشافعيين بوجوب العمل بها عند حصول الثقة به وهذا هو الصحيح الذي لا يتجه في هذا الزمان غيره ومعظم المحدثين والفقهاء من المالكية قالوا بعدم جواز العمل بالوجادة قال النسفي في شرحه على المنار اذا وجد حديثا بخط أبيه وهو معلوم عنده أو بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له أن يقول وجدت بخط أبي أو بخط فلان ولا يزيد على ذلك اهـ

(وأما تأدية الحديث فهي نوعان)

﴿الأول﴾ عزيمة وهي أن يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الأداء ويؤديه بلفظه ومعناه كما سمع * ونقل الحديث بالمعنى قد تقدم الكلام عليه

في الشروط الراجعة الى لفظ الخبر

﴿الثاني﴾ رخصة وهي أن يعتمد الراوي على كتابه فان نظر في الكتاب وتذكر ما كان مسموعا له صار كأنه حفظه الى وقت الأداء فان التذكر كالحفظ يكون حجة سواء كان خطه أو خط رجل معروف فان لم يتذكر حين النظر فيه لاتحل الرواية والعمل به عند أبي حنيفة قال في التوضيح وأما الكتاب فقد كان رخصة فانقلب عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم اهـ

(بحث في بيان الطعن في الحديث)

اعلم أن الطعن في الحديث على قسمين ﴿الأول﴾ أن يكون الطعن من جهة الراوي له بان ينكر الرواية ويقول ما رويت لك هذا الحديث أو كذبت على وقد اتفقوا على سقوط الرواية في هذا لأن كلا منهما مكذب للآخر أو يقول لا أتذكر أني رويت لك هذا الحديث أولا أعرفه وقد اختلفوا في هذا فاختار فخر الاسلام وغيره السقوط للرواية وقيل لاتسقط * مثاله ماروى ربيعة عن سهيل عن أبي صالح عن أبي هريرة أن النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فقيل لسهيل ان ربيعة يروي عنك هذا الحديث فلم يذكره فقد عمل الشافعي بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم نعمل به أو يعمل الراوي بخلافه بعد الرواية بما لايحتمل أن يكون مرادا من الحديث كما روت عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي عليه السلام قال أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعده حفصة ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب بالشام وكحديث ابن عمر وهو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة رفع يديه حتى تكون حذو منكبيه ثم كبر فاذا أراد أن يركع فعل مثل ذلك واذا رفع من الركوع فعل مثل ذلك فقد قال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فان العمل بهذا الحديث يسقط لان الخلاف ان كان حقا بطل الاحتجاج به وان كان باطلا سقطت روايته لانه لم يكن عدلا وان كان العمل بخلافه قبل الرواية أولم يعلم تاريخ أنه عمل قبل الرواية أو بعدها لم يكن طعنا لأن الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه تركه بالحديث وكذلك ان لم يعلم التاريخ لأن الحديث حجة في الأصل ووقع الشك في سقوطه فلا يسقط بالشبهة

(الثانى الطعن من غير الراوى وهو نوعان)

﴿ الأول ﴾ طعن من الصحابى بأن يعمل بخلاف الحديث اذا كان ظاهرا لايحتمل الخفاء مثل حديث عبادة بن الصامت رضى الله عنه أنه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعى وجعل النفى الى موضع مدة سفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف أن لاينفى أحدا فلو كان النفى حدا لما حلف والحد مبناه على الشهرة فلو صح هذا الحديث لما خفى على عمر رضى الله عنه فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعمل عمر رضى الله عنه بخلافه طعن فيه ، أما مايحتمل الخفاء لم يكن عمل الصحابى بخلافه طعنا كحديث القهقهة وهو ماروى عن أبى موسى الأشعرى عنه صلى الله عليه وسلم قال بينما هو بالصلاة اذ أقبل أعمى يريد الصلاة فوقع فى زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف النبى صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة روى ان أبا موسى الأشعرى لم يعمل بحديث القهقهة وهذا لايوجب طعنا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على أبى موسى

﴿ الثانى ﴾ أن يكون الطاعن من أئمة الحديث بأن يقال ان الراوى عند جميع أئمة الحديث متروك الحديث أو ان حديثه عند أئمة الحديث منكر فهذا جرح مفسر يجرح الراوى ، والطعن المبهم من أئمة الحديث لايجرح الراوى عندنا بأن يقول هذا الحديث مجروح أومنكر فيعمل به لان الجارح ربما يعتقد مالايصلح سببا للجرح جارحا بأن رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه فلو كان مجتهدا فيه كالطعن بشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته لايقبل الطعن وكذلك الطعن من الحنفى على الشافعى بأكل متروك التسمية عمدا فان مذهبه الحل فيه فلا يقبل ويشترط أن يكون الطاعن اشتهر بالنصيحة دون التعصب فان المتعصبين الذين من عادتهم التشديد يعدون الجرح القليل كثيرا ويجعلون ماليس بجرح جارحا كابن الجوزى ، ولايقبل الطعن بالتدليس وهو فى اللغة كتمان عيب السلعة عن المشترى وفى اصطلاح أهل الحديث كتمان انقطاع أوخلل فى اسناد الحديث كأن يقول حدثنى فلان عن فلان ولايقول قال حدثنى فلان ويسمونه عنعنة فقد عد بعض الناس المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع

حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه ليس بطعن لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليس بجرح فشبهته أولى ولا يقبل الطعن بالتلبيس وهو أن يذكر الراوي شيخه بالكنية التي يشترك فيها غيره حتى لا يعرف فان هذا عدول عن صيانة الراوي من أن يطعن فيه من لا يبالي وذلك مثل أن يقول سفيان الثوري حدثني أبو سعيد وهو كنية الحسن البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا * ولا يقبل الطعن بالارسال لانه دليل تأكد الخبر وسماعه من غير واحد * ولا يقبل الطعن بركض الدابة لانه أمر مشروع من أسباب الجهاد كما يطعن بذلك على محمد بن الحسن *والمزاح لا يصلح طعنا لانه عليه السلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا كما روى أن رجلا استحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني حاملك على ولد ناقة فقال ما أصنع بولد الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهل تلد الابل الا النوق *وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل لا تصلح طعنا لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر * وعدم الاعتياد في الرواية لا يصلح طعنا لان المعتبر هو الاتقان والصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية ولا يظن أحد أنه يطعن في حديثه بهذا السبب *والاستكثار من مسائل الفقه لا يصلح طعنا لانه دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح طعنا

(بحث في بيان انقطاع الحديث عنه صلى الله عليه وسلم)

اعلم أن الانقطاع نوعان ظاهر وباطن

(النوع الاول الظاهر)

وهو المرسل من الأخبار والمرسل في اصطلاح الأصوليين مالم يذكر راويه واسطة بينه و بين الرسول بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسند بخلافه والمرسل أربعة أقسام

(الأول) أن يكون المرسل بكسر السين صحابيا فرسله بفتح السين حجة مقبول اجماعا لاجماعهم على عدالة الصحابة فان قلت الصحابي ظاهر أمره السماع من النبي عليه السلام فمن أين يعلم أنه مرسل يجاب بانه يعلم باخباره انه لم يسمعه من النبي عليه السلام وأن بينه و بينه رجلا ولما روى ابن عباس عن النبي صلى الله

عليه وسلم انما الربا في النسيئة وروجع فيه قال أخبرني به أسامة بن زيد

﴿ الثاني ﴾ أن يكون المرسل من أهل القرن الثاني والثالث وهم التابعون وتابعوا التابعين فرسلهم حجة مقبول عندنا وعند مالك رحمه الله تعالى لأن عدالتهم ثبتت بشهادته عليه السلام وكان أكثرهم يرسل الحديث كابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهورا بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان اجماعا وقال الشافعي لايقبل الا اذا تأيد بآية أوسنة مشهورة أو موافقته قياسا صحيحا أوقول صحابي أو تلقته الأمة بالقبول

﴿ الثالث ﴾ مراسيل العدل في كل عصر غير القرون الثلاثة مقبولة عند الكرخي لأن علة القبول في القرون الثلاثة هي العدالة والضبط فاذا وجدا قبل المرسل قال الآمدي والمختار قبول مراسيل العدل مطلقا اه

﴿ الرابع ﴾ الحديث المرسل من وجه والمسند من وجه فهو مقبول عند الأكثر لانه لاشبهة في قبوله عند من يقبل المرسل ومن لم يقبله مثاله حديث لانكاح الابولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا ورواه الشعبي مرسلا وقال بعضهم لايقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح

(النوع الثاني الباطن)

وهو مايكون الانقطاع لفوات بعض شرائط الراوي المتقدمة فلا يقبل أو لمخالفته الكتاب كقوله عليه السلام لاصلاة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن أوالسنة المشهورة مثل ماروي عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر أو خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث كما روى أبوهريرة عنه عليه السلام أنه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة لأن شهرة الحادثة تقتضي شهرة مابه يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع أو أعرض عنه الصحابة مثل حديث ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة وتقدم الكلام على جميع ذلك في الشروط الراجعة الى مدلول الخبر فالحديث يكون في هذه

السور منقولا غير مقبول لأن الكتاب ثابت بيقين والسنة المشهورة فوق خبر
الواحد واشتهار الحادثة يستحيل أن يخفى عليهم ما ثبت به حكمها وإعراضهم عن
الاحتجاج به مع الحاجة دليل على انقطاعه عن النبي عليه السلام

(مبحث في بيان حكم فعل النبي صلى الله عليه وسلم)

اعلم أن فعله عليه السلام الجبلي كالقيام والقعود والأكل والشرب فلا نزاع
في كونه على الاباحة بالنسبة اليه والى أمته وفعله الذي يصدر منه في النوم أو في
اليقظة سهوا لا يصلح للاقتداء به بالاتفاق وما علم اختصاصه به عليه السلام كاباحة
الوصال في الصوم ودخول مكة بغير احرام والزيادة في النكاح على أربع نسوة فهو
خاص به لا يشاركه فيه غيره اجماعا فلا يقتدى به فيما صرح لنا بأنه خاص به وما فعله
عليه السلام بين شخصين متداعيين فهو جار مجرى القضاء يتعين علينا القضاء بمثل
ما قضى به وما فعله مع غيره عقوبة له قيل هو بالاجماع موقوف على معرفة السبب
فان وضح لنا السبب الذي فعله لأجله كان لنا أن نفعل مثل فعله عند وجود مثل
ذلك السبب وان لم يظهر السبب لم يجز * وما عرف كون فعله بيانا لنا فهو دليل
من غير خلاف وذلك اما بصريح قوله كقوله صلوا كما رأيتموني أصلي أو بقرائن
الاحوال كقطعه يد السارق من الكوع بيانا لقوله تعالى فاقطعوا أيديهما وكتيممه
الى المرفقين بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم والبيان تابع للمبين في
الوجوب وغيره كأفعال الحج وأفعال العمرة وصلاة الفرض وصلاة الكسوف
* وفعله صلى الله عليه وسلم الاختياري الذي يصدر منه قصدا و يصلح للاقتداء به
حكمه بالنسبة اليه ينقسم الى ثلاثة أقسام مباح ومستحب وفرض لأن الدلائل كلها
قطعية في حقه فلا يتصور الواجب الاصطلاحي في حقه * وحكمه بالنسبة الينا
ينقسم الى أربعة أقسام مباح ومستحب وواجب وفرض والصحيح عندنا ما اختاره
أبو بكر الجصاص الرازي ان ما علمناه من أفعاله صلى الله عليه وسلم واقعا على صفة
من الوجوب ونحوه نقتدي به في ايقاعه على تلك الصفة فما كان واجبا عليه يكون
واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما يكون مباحا له يكون
مباحا لنا وما لم نعلم على أي جهة فعله فلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الاباحة
لأنه لم يفعل حراما ولا مكروها فلا بد أن يكون مباحا لقوله تعالى لقد كان لكم

في رسول الله اسوة حسنة فيه تنصيص على جواز التأسي به في أفعاله فيعمل به حتى يقوم الدليل المانع الموجب للاختصاص به كوجوب التهجد * وقد علم صفة فعله عليه السلام بالنص كقوله هذا واجب مثلا أوهذا الفعل مساو لكذا في حكمه وهو معلوم الصفة من الوجوب ونحوه وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب فحينئذ يتبع فيه على تلك الصفة لان الاصل في الأفعال كلها الاباحة ورفع الحرج عن الفعل والترك الامادل الدليل على تغييره والأصل عدم المغير وتقريره أى سكوته عليه السلام على أمر يعاينه من مسلم من غير انكار عليه دليل على الجواز فاذا فعل واحد بين يدى النبي عليه السلام فعلا أوفي عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه وأقره عليه من غير نكير عليه ولم يكن سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولاعرف تحريمه فسكوته صلى الله عليه وسلم يدل على جوازه أما اذا كان الفاعل غير مسلم وعلم تحريم الفعل كاجتماع اليهود والنصارى في كنائسهم وبيعهم فسكوته صلى الله عليه وسلم على ذلك لايدل على جوازه واباحته لانهم مصرون على عدم اتباعه عليه السلام مع تبليغه ولا يعتقدون تحريم ذلك حتى يقال يتوهم نسخ ذلك سكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم أما اذا كان الفاعل مسلما متبعا للنبي عليه السلام وكان عالما بالتحريم وأصر على فعله فلا بد من تجديد الانكار حتى لايتوهم نسخه واذا أخبر شخص بخبر بحضوره عليه السلام ولم ينكر عليه كان تقريره عليه السلام ظاهرا في صدق الخبر لانه لو كان كاذبا لانكره عليه لان تقريره على الكذب الحرام ممتنع منه عليه الصلاة والسلام

(بحث فيما يراه النائم من قول النبي عليه السلام وفعله)

اعلم أن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام حق لان الشيطان لا يتمثل به لكن النائم ليس من أهل التحمل لعدم حفظه فذهب الجمهور الى أنه لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعي لان الشرع الذى شرعه الله لنا قد كمله الله تعالى وقال اليوم أكملت لكم دينكم ولم يأتنا دليل يدل على ان رؤيته في النوم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اذا قال فيها بقول أو فعل فيها فعلا يكون دليلا بل قبضه الله اليه بعد ان كمل لهذه الامة ماشرعه لها على لسانه فلو قدر ان النائم ضابط لم يكن مارآه من قوله وفعله صلى الله عليه وسلم حجة عليه ولا على غيره من الأمة وقال بعضهم يكون

حجة ويلزم العمل به

(مبحث في شرائع من قبلنا)

اعلم أنه وقع الخلاف في لزوم العمل بالشرائع المتقدمة فذهب كثير من أصحابنا
وعامة الشافعية الى أن كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام
الساعة حتى يقوم الدليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على أنها
شريعة ذلك النبي الا أن يثبت نسخها واستدلوا بقوله أولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده والهدى اسم للايمان والشرائع وقوله تعالى انا أنزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا والنبي صلى الله عليه وسلم من جملتهم
فوجب عليه الحكم بها * وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته أو ببعثة نبي آخر
لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا أي لكل أمة جعلنا منكم شرعة
ببعث الأنبياء ومنهاجا أي طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضي أن يكون كل نبي
داعيا الى شريعته وأن تكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم ولان الاصل
في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل لان بعث الرسل ليس الا لبيان ما بالناس
حاجة الى بيانه فاذا لم تجعل شريعة الرسول منتهية ببعثة رسول آخر ولم يأت الثاني
بشرع مستأنف لم يكن في بعثه فائدة * ويؤيده اختصاص شريعة بعض الأنبياء
السالفة بمكان معين كشعيب وموسى عليهما السلام بعثا في زمن واحد في مكانين
معينين فان شريعة شعيب مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة وشريعة موسى
مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم وعلى هذا لايجوز العمل بها الا بما قام الدليل
على بقائه * والصحيح أنه يلزمنا العمل بها اذا قصها الله تعالى أو رسوله صلى الله
عليه وسلم من غير انكار على أنه شريعة لرسولنا عليه السلام أما لزومها فلقوله
تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فان الموروث يكون مختصا
بالوارث والاختصاص هنا من جهة العمل ولذلك احتج أبو يوسف في جريان
القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس مع أن
ذلك كان فيمن تقدم وما قصه علينا أهل الكتاب وما يفهم المسلمون من كتب
أهل الكتاب لايجب علينا اتباعه لتحريفهم كتبهم ولذا شرط قص الله أو رسوله
عليه السلام * ومثال ما أنكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا

حرّمنا عليهم طيبات أحلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرّمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرّمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم أنه لم يكن حراما علينا لان صريح قوله تعالى فبظلم من الذين الخ يدل على أن حكم حرّمنا عليهم الخ ليس باقيا علينا فانه كان بسبب ظلمهم كقتل الأنبياء وأكل الربا وغيره ❊ واختلف فى أنه عليه الصلاة والسلام كان قبل البعثة متعبدا بشريعة أحد من الأنبياء فنفاه قوم لانه لم يشتهر رجوعه الى علماء شريعة ولا افتخار أهل شريعة به وأثبته قوم لان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها وتوقف فيه قوم كالقاضى وعامة أهل الأصول على أنه كان على شريعة ابراهيم عليه السلام

(بحث فى بيان الصحابى)

اعلم أن الشخص الذى يطلق عليه اسم الصحابى عند جمهور الأصوليين من طالت صحبته للنبى صلى الله عليه وسلم متبعا له مدة يثبت معها اطلاق صاحب فلان عرفا من غير تحديد بمدة فى الأصح وقيل أقلها ستة أشهر وقال ابن المسيب سنة مع الغزو معه وعند المحدثين و بعض الأصوليين من لقى النبى صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على اسلامه أو لقيه قبل النبوة ومات قبلها على الحنيفية كزيد بن عمرو ابن نفيل أو لقيه مسلما ثم ارتد وعاد الى الاسلام فى حياته صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن أبى سرح ❊ وأما اذا لقيه مسلما ثم ارتد وعاد الى الاسلام بعد وفاته عليه السلام كالأشعث بن قيس فالظاهر بقى صحبته لانها من أشرف الأعمال والردة محبطة للعمل عند أبى حنيفة وذهب بعضهم الى بقائها وهذا التعريف لان يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لامطلقا والا لزم أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول به أحد قال بعضهم لاوجه لاشتراط المدة بستة أشهر أو سنة لاستلزام ذلك خروج جماعة من الصحابة الذين رووا عنه ولم يبقوا لديه الادون ذلك ولم يدل على ذلك دليل من لغة أوشرع ولا تشترط الرؤية للنبى عليه السلام لان من كان أعمى كابن أم مكتوم قد وقع الاتفاق على انه من الصحابة ❊ ويترتب على هذا الخلاف ان من استحق اطلاق اسم الصحابى عليه لايبحث عن عدالته لما علم ان الصحابة كلهم عدول ومن شرط فى الاطلاق شرطا لا يطلب التعديل مع وجود الشرط و يطلبه

مع عصمته ويعرف كون الصحابي صحابيا بالاستفاضة وبكونه من المهاجرين أو من الأنصار وبخبر صحابي آخر معلوم الصحبة وبقوله أنا صحابي مع وجود القرائن الدالة على صدقه

(بحث في مذهب الصحابي)

اعلم أن قول الصحابي المجتهد سواء كان اماما أو قاضيا أو مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر مطلقا ولا خلاف في ذلك ومحل الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم كل حكم ثبت عن الصحابي ولم يعلم اتفاقهم عليه ولا اختلافهم فيه ولم يظهر له دليل من كتاب أو سنة فقيل يجب تقليد الصحابي والعمل بمذهبه مطلقا سواء كان قوله مما يدرك بالقياس أولا لان الظاهر من حاله أن قوله عن السماع من النبي صلى الله عليه وسلم وان سلم انه عن رأى فرأيه أقوى من رأى غيره لانه شاهد الرسول عليه السلام والاحوال التي تنزل بها الاحكام واحتمال الخطأ لا يوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح فيترك به قياس التابعين ومن بعدهم وهذا قول أبي سعيد البردعي وجماعة من أصحابنا وهو قول مالك في رواية وقول الشافعي قديما وقد يستدل لهذا القول بقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقال الشافعي في قوله الجديد ومالك انه لا يجوز تقليد الصحابي مطلقا لان مذهب الصحابي لو كان حجة لتناقضت الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم أولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وعند الكرخي يجب تقليد الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لأنه لا وجه له الا السماع من النبي عليه السلام أو الكذب والكذب لا يظن بالصحابة لأن الدين ثابت بنقلهم وأما ما يدرك بالقياس فلا يجب تقليده فيه لانه يحتمل أن يكون رأيا له وهو يحتمل الخطأ لكونه غير معصوم عن الخطأ كسائر المجتهدين * ويجاب عن حديث أصحابي كالنجوم الخ بان المراد الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم وفي بعض المواضع بان نجتهد كما اجتهدوا وقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ومن تابعهم على تقليد الصحابي فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في تقدير أقل الحيض فان تقديره لا يعرف بالعقل فعملنا بما قالته عائشة رضي الله عنها أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها وأكثره عشرة * واختلفوا في تقليده فيما يدرك بالقياس

فبعضهم عمل بالقياس وبعضهم عمل بقول الصحابي * مثال ذلك ضمان الاجير
المشترك كالخياط فان الصاحبين ضمناه ماضاع من يده مما يمكن الاحتراز عنه
كالسرقة ونحوها ورويا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط
صيانة لأموال الناس وخالفهما أبو حنيفة رحمه الله تعالى المروي عن علي رضي الله
عنه فقال انه أمين فلا يضمن كالأجير الخاص واذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحريق
الغالب فلا ضمان اتفاقا * ويجب اجماعا تقليد الصحابي اذا بلغ قوله صحابيا آخر
وسكت مسلما له وظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرد خلاف من غيره فانه
يكون اجماعا فيجب تقليد الاجماع وان لم يسكت الصحابي الآخر وخالفه كان ذلك
بمنزلة المجتهدين فلا يجب تقليده اتفاقا بل للمقلد أن يعمل بأيهما شاء * وقيل ان
اختلفت الصحابة فالخلفاء الأربعة أولى وان اختلفوا فالشيخان أبو بكر وعمر أولى
وفي باقي الصحابة يرجح بكثرة العلم وغيره من أسباب الترجيح الآتية وأما التابعي
فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم كشريح والنخعي ومسروق
كان مثل الصحابة في وجوب تقليده في رواية عن أبي حنيفة * روي أن عليا
رضي الله عنه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال
شريح لليهودي ماتقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضي الله عنه
فدعا قنبرا فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد
أجزتها لك وأما شهادة ابنك فلا أجيزها لك وكان من رأي علي جواز شهادة الابن
لأبيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي أمير المؤمنين مشى معي الى قاضيه
فقضى عليه فرضي به ثم قال لعلي صدقت والله انها لدرعك وأسلم اليهودي وخالف
مسروق ابن عباس فيمن نذر ذبح ولده فأفتاه ابن عباس بذبح مائة بدنة وأفتاه
مسروق بذبح شاة فرجع ابن عباس الى فتوى مسروق وشريح ومسروق كانا تابعيين
والمشهور ان شريحا كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلقه واستقضاه عمر
رضي الله عنه على الكوفة وأقره بعده واستعفى عن القضاء من الحجاج فأعفاه فلم
يقض حتى مات سنة تسع وثمانين وكانت مدة قضائه اثنين وسبعين سنة وعاش مائة
وعشرين سنة كذا ذكره ابن ملك

(الباب الثالث في مباحث الاجماع)

الاجماع في اللغة يطلق على العزم على الشيء والتصميم عليه يقال أجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ويطلق على الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا وهو بالمعنى الأول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من متعدد فهو أنسب بالمعنى الاصطلاحي وفي اصطلاح الأصوليين هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من الاعصار على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل فلا يخلو عن هذه الثلاثة ولا عبرة باتفاق بعض المجتهدين وقيد بالمجتهدين ليخرج العوام لانه لا عبرة باتفاقهم وحدهم ولا بخلافهم للمجتهدين لان العامي يلزمه المصير الى أقوال العلماء بالاجماع فلا تكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه ولأن قول العامي في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به والمقطوع بخطئه لا تأثير لموافقته ولا لمخالفته وهذا مذهب الأكثرين ؛ وقيل يعتبر موافقة العوام لان قول الأمة انما كان حجة لعصمتها عن الخطأ ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة فلا مانع من كون موافقة العامي للعلماء في أقوالهم شرطا في الاحتجاج بها على غيرهم ولا عبرة باتفاق بعض المجتهدين في عصر وهذا خارج لان المجتهدين من صيغ العموم كما تقدم واحترز بقوله من أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق المجتهدين من الأمم السابقة فانه ليس بحاصل لان دليل الاجماع مختص بهذه الأمة لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة ويتم الاجماع بدون قول الكافر لان قوله غير مقبول فلا يكون معتبرا في اثبات حجة شرعية واحترز بقوله بعد وفاته عن الاجماع في عصره صلى الله عليه وسلم فانه لا اعتبار به لانه ان وافقهم فالحجة في قوله وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم ؛ واحترز بقوله في عصر من الاعصار عما يتوهم من ان المراد بالمجتهدين جميع مجتهدي الامة في جميع الاعصار الى يوم القيامة فان هذا توهم باطل لانه يؤدي الى عدم ثبوت الاجماع لانه لا اجماع قبل يوم القيامة وبعد يوم القيامة لا حاجة الى الاجماع والمراد بالعصر زمان من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه الحادثة فلا يعتد بمن صار مجتهدا بعد حدوثها وان كان المجتهدون فيها أحياء وقوله على حكم شرعي خرج به الاتفاق

على حكم غير شرعي كحدوث العالم فليس بإجماع شرعي، فإن الاتفاق على هذه القضية ليس بإجماع شرعي، فلا يكفر منكره وابن السبكي وغيره أطلق في المجمع عليه فقال على أي أمر كان يشمل قول صدر الشريعة وغيره على حكم شرعي الدلالة على أنه يجب اتباع المجتهدين في الحكم الذي ليس بشرعي كتقديم الجيوش ه ومن اعتبر موافقة العوام فيما لا يحتاج فيه الى الرأى وشرط فيه اجتماع الكل فالتعريف الصحيح عنده أن يقال هو الاتفاق على أمر من الامور من جميع من هو أهله من هذه الامة ليشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الرأى كنقض الصفقات دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الرأى كالاجماع على وجوب الغسل وتحريم الربا وشرب الخمر ونقل القرآن وعدد الركعات وافتراض الحج فإن اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين

(بحث في بيان ركن الاجماع وأقسامه وأهله وشروطه)

ركن الاجماع هو اتفاق الكل على الحكم وينقسم الى ثلاثة أقسام

(الأول) الاجماع القولي وهو أن يتكلم أهل الاجماع بما يوجب الاتفاق كقولهم أجمعنا على كذا وكاجماعهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فإن الصحابة بايعوه بأيديهم وأقروا بالسنتهم ويلحق به الاجماع المركب فإنه قولي كما سيأتي

(الثاني) الاجماع العملي وهو عمل أهل الاجماع كلهم فيما هو من باب العمل فإذا شرع أهل الاجتهاد في الشركة أو المزارعة كان ذلك اجماعا على شرعية ما فعلوه والاجماع العملي يفيد الجواز سواء كان مستحبا أو سنة ولا يفيد الوجوب إلا بقرينة تدل على الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر فإنه دل على أن اجتماعهم العملي لا يدل على الوجوب لأن الاربع قبل الظهر سنة بالاتفاق وكل من القسم الأول والثاني عزيمة لأنه الاصل في الاجماع والقسم الثالث الآتي رخصة لأنه خلف عنهما

(الثالث) الاجماع السكوتي وهو أن يتفق بعض المجتهدين على قول أو فعل وينتشر ذلك في عصره ويسكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلاثة أيام وعند أكثر الحنفية لم تقدر مدة التأمل بشيء بل لا بد من

عصر او وقت يعلم عادة انه لو كان هناك مخالف لأظهر الخلاف ولم يكن هناك خوف فتنة فان هذا السكوت دليل الاتفاق عندنا لان عدم النهي عن المنكر والسكوت عليه مع القدرة عليه لا يمكن من العدل لانه فسق فهذا اجماع ضروري ولان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج ظاهر فينبغي أن يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع ولان المعتاد ان الكبار يقولون أمر الفتوى والصغار يتبعونهم ويسلمون قولهم والسكوت انما يكون دليلا على الموافقة قبل استقرار المذاهب لان الساكتين ان كان سكوتهم رضا فقد تم الاجماع بموافقتهم وان كانوا كتموا الحق وسكتوا فسقوا فقد خرجوا عن أهلية الاجماع فتم الاجماع بالقائلين فقط ﴿ومن المعلوم ان من عادة الصحابة اظهار الحق كقول ابن مسعود لابي موسى الاشعري حين حكم بفرقة زوجة الاعرابي بشربه لبنها ان مدة الرضاع سنتان بالنص ﴿ واما السكوت بعد استقرار المذاهب فلا يدل على الموافقة حتى لو حضر مجتهدوا الحنفية والشافعية وتكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الباقون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ﴿ والمشهور عند الشافعية أن لا يكون اجماعا لجواز أن يكون سكوت الباقي للمهابة ولا يدل على الرضا كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه خالف عمر رضى الله تعالى عنه في العول فقيل له هلا أظهرت حجتك على عمر فقال مهابة منه وأجيب بان حديث ابن عباس لم يصح لأن عمر كان أشد انقيادا لاستماع الحق والعول ثابت باجماع عامة الصحابة باطل عند ابن عباس ﴿ مثاله زوج وأم وأخت شقيقة فعند العامة المسألة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس رضى الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللأم الثلث اثنان وللأخت الباقي وهذه أول حادثة وقعت في خلافة عمر رضى الله عنه فاشار العباس رضى الله عنه الى أن يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره أحد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف ﴿ وأهل الاجماع من كان مجتهدا عادلا مجانبا للبدعة فلا عبرة باتفاق العوام الذين لا يعرفون الاصول والفروع ولا بالعوام الذين يعرفون الاصول لا الفروع أو الذين يعرفون الفروع لا الأصول فيما يحتاج فيه الى الرأي كما تقدم ﴿ ويشترط في المجتهد الذي ينعقد به الاجماع أن لا يكون فسقا لان الفسق يسقط العدالة والاهلية انما هي بالعدالة ويشترط أن لا يكون صاحب بدعة فان كانت مكفرة لا يعتد لان المعتبر اجماع المسلمين

وان لم تكن مكفرة ودعا الناس اليها سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل فلا يعتبر قوله في اجماع الامة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض لنا في امامة أبي بكر رضي الله عنه ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه ولا يشترط كون المجتهد من الصحابة لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تفرق بين أهل عصر وعصر لان اجماع مجتهدي كل عصر يصدق عليه انه اجماع الامة من أمة محمد صلى الله عليه وسلم واشترط ذلك داود الاصفهاني لان الاحتجاج بالاجماع انما يكون بعد الاطلاع على قول كل من أهل الحل والعقد وذلك انما يتصور في حق الصحابة لان أهل العقد والحل منهم كانوا مشهورين محصورين لقلتهم بخلاف التابعين ومن بعدهم لكثرتهم وتشتتهم في البلاد المتباعدة ولا يشترط كونه من نسله وأهل قرابته واشترط ذلك الزيدية لقوله عليه السلام انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي * ويجاب بان ما ذكر يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم ولا يشترط كونه من أهل المدينة وشرطه مالك رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عن أهلها فيكون قولهم صوابا * وأجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة فيها أو بانه محمول على نفي الخبث في زمنه صلى الله عليه وسلم * ولا يشترط موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم وشرطه الشافعي رحمه الله تعالى لان ثبوت الاجماع باستقرار الآراء واستقرارها بالانقراض اذ الرجوع محتمل * ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه فشرط الانقراض زيادة على النص وهي نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعند الشافعي يصح وعندنا لا يجوز * واختلف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة في شرط وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق * مثاله أن يختلف أهل عصر في مسئلة واستقر خلافهم بحيث صار أحد القولين مذهبا لبعض والآخر مذهبا لغيره كبيع أم الولد فانه لا يجوز عند عمر رضي الله عنه ويجوز عند علي رضي الله عنه فهذا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده ذهب أكثر الشافعية الى أنه يمنع وتبقى المسئلة مجتهدا فيها كما كانت لا مجمعا عليها واختلف مشايخنا في ذلك فقال أكثرهم وهو الأصح انه لا يمنع ويرتفع الخلاف بالاجماع وتكون المسئلة مجمعا عليها عند علمائنا الثلاثة لان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد

وقيل فيه اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند أبي حنيفة يمنع الخلاف السابق انعقاد الاجماع اللاحق وعند محمد لا يمنع وأبو يوسف مع أبي حنيفة في رواية ومع محمد في رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف السابق ليس بشرط عند محمد وقد قال محمد ان قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد باطل لكونه خلاف الاجماع اللاحق أعني اجماع التابعين بعد خلاف الصحابة فيه * ويشترط لانعقاد الاجماع اتفاق الكل فلو خالف واحد صالح للاجتهاد كان خلافه معتبرا كخلاف الأكثر لان لفظ الامة في قوله عليه الصلاة والسلام لاتجتمع أمتي على الضلالة يتناول الكل واجتهاد كل مجتهد يحتمل الخطأ والصواب فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باجماع الأكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ويجاب بانه محمول على الرجوع بعد الموافقة لانه من شذ البعير اذا توحش بعد أن كان أهليا * ولا يشترط في الاجماع عدد التواتر عند الجمهور لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد قال الامام السرخسي والاصح عندنا أنهم اذا كانوا جماعة واتفقوا قولا أو فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع وان لم يبلغوا حد التواتر اه * وقيل أقل ماينعقد به الاجماع ثلاثة لانه أقل الجماعة * وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان أمة * واذا اختلف الامة في عصر من الاعصار في حكم حادثة على قولين لم يجز احداث قول ثالث لان اختلافهم على قولين اجماع منهم على بطلان ماعداهما من القول الثالث وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر * مثال ذلك ميراث الجد أب الأب مع الأخ فقال أبو بكر وعمر وابن الزبير وابن عباس رضي الله عنهم يحجب الجد الأخ من الميراث ويكون الميراث كله للجد * وقال علي وزيد بن ثابت بمقاسمة الجد للأخ فقد اتفق الكل على أن للجد ميراثا واختلفوا في مقداره فلا يجوز القول بحرمان الجد من الميراث لانه خلاف الاجماع وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها فذهب ابن مسعود وأبو هريرة رضي الله عنهما الى أنها تعتد بالوضع وذهب علي وابن عباس رضي الله عنهما الى أنها تعتد بابعد الأجلين من الوضع والأشهر فلا يصح احداث قول ثالث وهو أنها تعتد بالاشهر فقط لانه خلاف ما أجمعوا عليه وهذا قول أكثر العلماء

فلا يجوز احداث قول ثالث مطلقا * وقال بعض أهل الظاهر وبعض الشيعة يجوز احداث قول ثالث مطلقا لان اختلاف الامة فى حكم حادثة على قولين دليل على جواز الاجتهاد * والقول الثالث حادث عن الاجتهاد فكان جائزا * وقال بعض المحققين من أصحاب الشافعي ومالك كالآمدى وابن الحاجب المختار التفصيل وهو انه ان كان القول الثالث مما يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع كما فى مسئلة الجد الصحيح مع الأخ فقد اتفقت الصحابة على قولين وهما استقلال الجدّ بالميراث ومقاسمته للأخ فقد اتفق الفريقان على ارث الجدّ فلا يجوز احداث قول ثالث بحرمانه لكونه مخالفا للاجماع وان كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان كما فى مسئلة متروك التسمية من المسلم عند الذبح فقيل بحله مطلقا سواء تركها سهوا أو عمدا والى ذلك ذهب الشافعي وقيل بحرمته مطلقا واليه ذهب ابن سيرين وطائفة من المتكلمين فاحداث قول ثالث بالتفصيل وهو الحل فى ترك التسمية سهوا والحرمة فى تركها عمدا والى ذلك ذهب أبو حنيفة جائز لانه لم يرفع ما اتفق عليه القولان بل وافق كل واحد منهما من وجه وخالفه من وجه * وقال بعض الحنفية اذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز احداث قول ثالث * وأما اذا اختلف من بعدهم فيجوز احداث قول ثالث * قال صاحب مسلم الثبوت ولا يظهر فارق اهـ

(بحث فى سند الاجماع ومراتبه)

اعلم أنه لابد لأهل الاجماع من سند يستخرجون منه حكما ويجمعون عليه لأن الاستقلال باثبات الأحكام ليس للبشر ولو جاز الاجماع بلا دليل قطعى أوظنى انقلبت الأباطيل صوابا بالاجماع لأن الاجماع قول كل من المجتمعين وقول كل منهم بلا دليل محرم فكونه بلا سند باطل وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا * والسند قد يكون من الكتاب كالاجماع على حرمة الجدات وبنات البنات وسببه قوله تعالى حرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وقد يكون من أخبار الآحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض * وسندهم فى ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لاتبيعوا الطعام قبل القبض وقد يكون قياسا كالاجماع على جريان الربا فى الأرز والذى اليه

القياس على الأشياء الستة وكالاجماع على خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه قياسا على امامته في الصلاة حيث قالوا رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا أفلا نرضاه لأمر دنيانا * واذا نقل الينا اجماع السلف بتواتر كل عصر على نقله كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وعلى فرضية صوم رمضان ونحوه كان كنقل الحديث المتواتر فيوجب العلم والعمل قطعا * واذا نقل الينا الاجماع بالآحاد بان روى ثقة أن الصحابة أجمعوا على كذا فانه يكون كنقل السنة بالآحاد فيوجب العمل دون العلم * مثاله قول أبي عبيدة بفتح العين وكسر الباء مااجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر والاسفار بالصبح وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت * وقال بعض أصحاب الشافعي الاجماع المنقول بالآحاد لايوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لايوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لايثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني

(والاجماع باعتبار المجمعين على مراتب)

أقواها اجماع الصحابة تصريحا من الكل مثل أن يقولوا جميعا أجمعنا على كذا لانه لاخلاف فيه بين الامة لان العترة وأهل المدينة يكونون فيهم والاجماع على حد الشرب الخمر ثمانون للحر قياسا على القذف لان عمر رضي الله عنه استشار في الخمر يشربها الرجل فقال علي رضي الله عنه نرى أن نجلده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وعلى المفترى ثمانون * وروى أن عبد الرحمن بن عوف قال لعمر رضي الله عنه أرى أن نجعلها ثمانين كأخف الحدود فجلده عمر ثمانين فهو قطعي كالآية أو الخبر المتواتر فيكفر جاحده * مثاله الاجماع على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ثم اجماع بعضهم نصا وسكوت الباقين كاجماع الصحابة على قتال مانعي الزكاة فان أكثر الصحابة قد قالوا به وبعضهم كانوا ساكتين مسلمين وهذا هو الاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده لوجود خلاف الشافعي رحمه الله تعالى فيه كما تقدم وان كان من الادلة القطعية ثم اجماع من بعد الصحابة من أهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الحديث المشهور يوجب العمل دون اليقين لأن من قال لا اجماع الا بالصحابة أورث شبهة سقط بها اليقين ثم الاجماع على قول سبقهم فيه مخالف بان

اختلفوا أولا على قولين ثم أجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة أخبار الآحاد يوجب العمل دون اليقين ويكون مقدما على القياس * مثاله اجماع الحنفية على ارث الجدّ وحجب الاخوة به

(حكم الاجماع)

حكمه في الأمور الشرعية أنه حجة شرعية مثبت للحكم قطعا بحسب وضعه كرامة لهذه الأمة وان كان في بعض المواضع لا يفيد القطع بسبب العارض كالاجماع السكوتي * والدليل على حجية الاجماع قوله تعالى كنتم خير أمّة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فالخيرية انما تكون باعتبار كمالهم في الدين فيكون اجماعهم حجة لانه لو لم يكن اجماعهم حقا وحجة لكان ضلالا فكيف تكون الأمّة الضالة خير الأمم * وقوله عليه السلام لا تجتمع أمّتي على الضلالة * فان قلت هو محمول على الكفر * يجاب بان عموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة أي في الايمان والشرائع جميعا فكما لا يجوز اجتماعهم على الضلال في الأول فكذا في الثاني * ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجمرة يتعاطاها الجيران قال مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح * فان قلت كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة قاطعة بخبر الآحاد * يجاب بان الاخبار في هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر وموجب الكل واحد فثبت العلم بكون الاجماع حجة قاطعة كما في شجاعة علي وجود حاتم * وانما الاجماع في الأمور الدنيوية كترتيب أمور الرعية والعمارات وتدبير الجيوش فالصحيح أن الاجماع ليس بحجة فيها لانه ليس بأكثر من قوله صلى الله عليه وسلم وقد ثبت أن قوله انما هو حجة في أحكام الشرع دون مصالح الدنيا ولهذا قال عليه السلام أنتم أعلم بامور دنياكم وأنا أعلم بامور دينكم في قصة التلقيح وهي تعليق ذكر النخل على أنثاه ليثمر وقد كان نهاهم عنه فقل الثمر وقد قال صلى الله عليه وسلم اذا أتيتكم بشئ من أمر دينكم فاعملوا به واذا أتيتكم بشئ من أمر دنياكم فانتم أعلم بدنياكم وكان صلى الله عليه وسلم اذا رأى رأيا في الحرب يراجع الصحابة في ذلك وربما ترك رأيه برأيهم وقيل انه حجة فيها واختاره الكمال وغيره لان قوله صلى الله عليه وسلم في أمر الحرب وغيره ان كان عن وحي فهو الصواب وان كان عن رأى وكان

خطأ فهو لايقر عليه ويظهر الصواب بالوحى أو باشارة من أصحابه فيقر عليه والاجماع بعد وجوده لايحتمل الخطأ ثم على قول من جعله اجماعا يجب العمل به فى العصر الثانى ان لم يتغير الحال وان تغير لايجب وتجوز المخالفة لان الدنيوية مبنية على المصالح العاجلة وهى تحتمل الزوال ساعة فساعة

(الباب الرابع فى مباحث القياس)

اعلم أن القياس فى اللغة التقدير يقال قست الثوب بالذراع أى قدرته بذلك وهو مصدر قاس وقايس * وفى الاصطلاح اختلف الأصوليون فى تعريفه فقال ابن السبكى فى جمع الجوامع هو حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل اه * والمراد بحمل المعلوم على المعلوم جعله مثله ونظيره فى حكمه باثبات مثل حكم أحدهما وهو المقيس عليه الذى هو الأصل للمقيس الذى هو الفرع فالقياس فعل المجتهد جعله الشارع مظهرا للحكم فهو دليل عليه * وأول مايحصل فى القياس العلة المقتضية للمساواة كالاسكار فى الخمر والنبيذ فيحصل فى ظنه المساواة بينهما فى الحكم فالقياس هو ظن المجتهد الذى هو ثمرة المساواة أو هو نفس المساواة وهذا سبب اختلاف الاصوليين فى القياس * فمن نظر الى أن القياس هو أثر المساواة وهو ظن المجتهد أن حكم مالا نص فيه هو مثل حكم المنصوص عليه لاتحادهما فى العلة عبر عنه بفعل المجتهد فعرفه بانه حمل معلوم الخ أو بأنه اثبات حكم معلوم الخ أو بانه تعدية حكم معلوم الخ * ومن نظر الى أن القياس هو أحد الادلة التى أقامها الشارع لمعرفة الأحكام وهو موجود قبل اجتهاد المجتهد عرفه بانه مساواة فرع للاصل الخ * والحمل معناه مشاركة أحد المعلومين للآخر فى حكمه وانما عبر بالمعلوم لانه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عدمية كقياس عدم العقل بالجنون على عدم العقل بالصغر فى الولاية عليه بعلة العجز عن فهم الخطاب وربما كانت وجودية كقياس القتل بالمثقل الشبيه بالعمد على القتل العمد بالمحدد فى القصاص والعلة فيه العمد العدوان فلفظ المعلوم يكون شاملا لهما ولو عبر بلفظ الموجود خرج منه المعدوم ولو عبر بلفظ الشئ لاختص أيضا بالموجود على رأى أهل الحق * وانما قال حمل معلوم على معلوم لان القياس يستدعى المقايسة وذلك لايكون الا بين شيئين ولانه لولاه لتكان اثبات الحكم أو نفيه فى الفرع غير

مستفاد من القياس * فالمقصود منه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من أحكام
الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله والمراد بالمساواة
اذا أطلقت المساواة فى نفس الامر فيكون التعريف شاملا للقياس الصحيح
والفاسد فاذا أريد جعل التعريف قاصرا على الصحيح يحتاج قيد عند الحامل
وهذا على قول المخطئة فانهم يقولون المجتهد يخطئ ويصيب فالمساواة الواقعية قد
ينالها فيصيب وقد لاينالها فيخطئ فتحمل المساواة فى العلة على المساواة المطلقة
وهى الموافقة للواقع * وأما عند المصوبة الذين يرون أن كل مجتهد مصيب فلا
يحتاجون الى زيادة قيد عند الحامل فان مايحصل بنظره من المساواة فهو واقعى
وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئ والمراد بالحامل المجتهد
والقياس الفاسد قبل ظهور فساده يجب العمل به لانه يكفى فى العمل به ظن مجتهد
*وهذا التعريف أحسن من تعريف بعضهم للقياس بانه اثبات الحكم فى الفرع
لان اثبات الحكم فى الفرع معلل بالقياس والعلة لابد وأن تكون خارجة عن
المعلول وعلة اثبات الحكم فى الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع
فى العلة لتثبت المساواة بينهما فى الحكم لانه يصح أن يقال دليل اثبات حرمة الربا
فى الارز هو القياس ولا يصح أن يقال هو اثبات حرمة الربا فيه * وقيل هو مساواة
فرع للأصل فى علة حكمه كما فى التلويح وقال صدر الشريعة هو تعدية الحكم من
الاصل الى الفرع بعلة متحدة لاتدرك بمجرد اللغة * والمراد بالاصل المقيس عليه
وبالفرع المقيس وقوله لاتدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص لاتفاق العلماء
على الفرق بين دلالة النص والقياس لان دلالة النص المسماة بمفهوم الموافقة مايفهم
منها ثابت لغة يفهمه كل من كان من أهل اللسان فقيها كان أو غيره ولا حاجة فيه
الى تعدية المجتهد كما تقدم بيانه من فهم تحريم الضرب من تحريم التأفيف الدال
عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف * والمراد بالاصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه
وبالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه ولا يمكن ذلك فى كل معلومين بل اذا كان
بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم ويسمى علة الحكم * مثال ذلك اذا
قسنا الذرة على البر فى حرمة الربا لعلة الكيل والجنس فالاصل هو البر والفرع هو
الذرة لاقياسها عليه وكونها مما يحرم فيه التفاضل هو الحكم المثبت بالقياس وحمله
ودليل على ذلك بالمساواة التى هى القياس * قال النسفى والصحيح أن يقال القياس

ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر واختير لفظ الابانة دون الاثبات والتحصيل لان الاثبات من الله تعالى لامن القائس اذ لا ولاية له فى الاثبات والتحصيل لان القياس فعل القائس وهو اعلام وابانة منه بان حكم الله تعالى فى الاصل كذا وعلته كذا والعلة موجودة فى الفرع فيكون الحكم فيه ثابتا أيضا واختير لفظ مثل الحكم ومثل العلة لان عين الحكم من الحل والحرمة والوجوب والجواز وصف الاصل فلا يتصوّر فى غيره ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحل واختير لفظ المذكورين ليتناول الموجود والمعدوم اهـ مع زيادة من التلويح * أقول تعريف القياس بابانة مثل الحكم الخ هو تعريف بالغاية والثمرة المتوقفة عليه لانه يقال دليل ابانة حرمة الربا فى الارز هو القياس فيلزم الدور لتوقف كل منهما على الآخر * يجاب بان ثمرة الشئ انما تتوقف على وجوده لاعلى تعقله فلا دور * وقيل القياس هو التعليل أى تبيين العلة فى الاصل ليثبت الحكم فى الفرع فاثبات الحكم فى الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه اهـ من التوضيح وشراحه *وقال الآمدى فى الاحكام والمختار فى حد القياس انه عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل فى العلة المستنبطة من حكم الاصل اهـ * واعلم ان التعاريف المذكورة انما هى لقياس العلة وهو المراد عند الاطلاق وهو المسمى عند المنطقيين بقياس التمثيل وهو حمل جزئى على جزئى آخر فى حكمه لجامع مشترك بينهما كحمل النبيذ على الخمر فى الحرمة للاسكار

(بحث فى حجية القياس)

اعلم انه قد وقع الاتفاق على أن القياس حجة فى الامور الدنيوية كالاغذية بان يقاس الخبز المخلوط من البر والذرة على الخبز من البر فى التغذية بجامع أن كلا منهما يقوم به بدن الانسان وكالادوية لانه ليس المطلوب به حكما شرعيا بل ثبوت نفع دنيوى * واتفقوا على القياس الصادر من النبى صلى الله عليه وسلم كقوله لما سألته الجارية الخثعمية وقالت يارسول الله ان أبى أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لايستطيع أن يحج ان حججت عنه أينفعه ذلك فقال لها أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء فقد ألحق دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس * وقوله

عليه السلام لرجل سأله فقال أيقضى أحدنا شهوته ويؤجر عليها فقال أرأيت لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر قال نعم قال فكذلك اذا وضعها فى حلال كان له أجر * وقوله لعمر رضى الله عنه وقد قبل امرأته وهو صائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فقال عمر لا فقال عليه السلام ففيم اذن أى ففى أى أمر هذا الاسف فقاس عليه السلام احدى مقدمتى الشهوة بالأخرى اذ المفهوم منه أنه عليه السلام حكم بان القبلة بدون الانزال لا تفسد الصوم كما أن المضمضة بدون الابتلاع لا تفسد الصوم بجامع عدم حصول المطلوب من المقدمتين * وقوله يحرم من الرضاع مايحرم من النسب * وقوله عليه السلام لأم سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم هل أخبرته انى أقبل وأنا صائم وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه * واتفقوا أيضا على العمل بالقياس اذا كانت علة الأصل منصوصة مثل قوله عليه السلام فى الهرة انها ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فان الحكم يثبت فى الفأرة اعتبارا بالهرة * أو مجمعا عليها أو كان القياس مقطوعا فيه بنفى الفارق بين الأصل والفرع فانه فى معنى المنصوص على العلة كالحاق الامة بالعبد فى تقويم النصيب على الشريك المعتق لانه لافارق بينهما سوى الذكورة والأنوثة فى الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك فى أحكام العتق خاصة * والقياس الجلى كقياس تحريم ضرب الوالدين على تحريم التأفيف على اصطلاح من يسمى ذلك قياسا وقد تقدم أنه من الدال بدلالة النص عند الحنفية ومن مفهوم الموافقة عند الشافعية * واعلم أن نفاة القياس جعلوا مايسمى قياسا ان كان منصوصا على علته أو مقطوعا فيه بنفى الفارق مدلولا عليه بدليل الاصل فالخلاف فى هذا النوع لفظى لانه متفق على الاخذ به ووقع الاختلاف فى القياس الشرعى المغاير لما تقدم فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين الى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل به على الأحكام التى يرد بها السمع والى أنه يجوز التعبد بالقياس فى الشرعيات عقلا وبه قال أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى وهو المختار (واستدلوا) على ذلك بوجوه * منها أن العاقل اذا صح نظره واستدلاله أدرك بالأمارات الحاضرة الامور الغيبية كمن رأى انسانا خارجا من بيت فيه قتيل وبيده سكين مخضبة بالدم حكم بكونه قاتلا فاذا رأى الشارع قد أثبت حكما فى صورة من الصور ورأى هناك معنى يصلح أن يكون داعيا الى اثبات ذلك الحكم ولم يظهر له

مايبطله بعد البحث التام فانه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت لاجله واذا وجد هذا المعنى فى صورة أخرى ولم يظفر له أيضا مايعارضه فانه يغلب على ظنه ثبوت الحكم به فى حقنا وقد علمنا أن مخالفة حكم الله تعالى سبب العقاب فالعقل يرجح فعل ماظن فيه المصلحة ودفع المضرة على تركه ولا معنى للجواز العقلى سوى ذلك * ومنها ان التعبد بالقياس فيه مصلحة لاتحصل بدونه وهى ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال فكره فى استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته الى محل آخر وما كان طريقا الى مصلحة المكلف فالعقل لايحيله بل يجوزه * واعترض على الأول بان قول الشاهد الواحد وقول النساء فى الشهادة بالاموال وقول الفساق مغلب على ظن القاضى الصدق ومع ذلك لايجوز له العمل به * وأجيب عنه بان العقل يجوز ورود التعبد بكل ماهو مغلب غير انه لما ورد التعبد من الشارع بامتناع العمل به كان ذلك لمانع من الشارع لا لعدم الجواز العقلى قال فى التلويح ان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع الأصل فى علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره اه * واستدل القائلون بالقياس الشرعى على ثبوت التعبد به بالكتاب والسنة والاجماع * أما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا ياأولى الأبصار أمر الله تعالى أولى الأبصار بالاعتبار قال الآمدى والاعتبار هو الانتقال من الشئ الى غيره وذلك متحقق فى القياس حيث ان فيه نقل الحكم من الاصل الى الفرع اه * والاعتبار فى الآية عبارة عن رد الشئ الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب والمراد برد الشئ الى نظيره أن يعطى للشئ حكم نظيره سواء كان اتعاظا بالأمم السابقة أو قياسا عقليا أو شرعيا فان أريد منه العموم تكون الآية دليلا على أن القياس حجة بعبارة النص وان أريد بالاعتبار فى الآية الاتعاظ فقط فهو أيضا دليل على أن القياس حجة بدلالة النص لانه ثبت بطريق اللغة لأن كون وجود العلة مستلزما لوجود حكمها أمر يدرك بغير اجتهاد لحصول الوقوف عليه بطريق اللغة فكأن الله تعالى قال قيسوا الشئ على نظيره وهو شامل لكل قياس فالقياس الشرعى مأمور به لأن الاعتبار المأمور به فى الآية انما يكون بالتأمل فيما أصاب من قبلنا من العقوبة وهى الاخراج من جزيرة العرب الى الشام بسبب كفرهم فالعاقل يحترز عن مثل مافعلوا توقيا عن مثل مانزل بهم لان الاشتراك فى العلة يوجب الاشتراك فى المعلول * والقياس الشرعى نظير هذا التأمل فان التأمل

فى علل الاحكام المنصوصة يؤدى الى العلم بوجود أحكامها فيما يشاركها فى تلك العلة فيتعدى الحكم من المقيس عليه الى المقيس فيكون حجة لانه لولم يكن حجة لكان عبثا والله تعالى منزه عن الامر بالعبث (وقال) نفاة القياس هذه الآية لاتدل على القياس الشرعى لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ولو كان القياس مأمورا به فى هذه الآية لكونه فيه معنى الاعتبار لكان كل اعتبار مأمورا به ولم يقل أحد انه يجب على الانسان أن يعبر من هذا المكان الى هذا المكان مع أن هذا أدخل فى معنى الاعتبار من القياس الشرعى * واستدل ابن تيمية على القياس بقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان لان العدل هو التسوية والقياس هو التسوية بين مثلين فى الحكم فيتناوله عموم الآية * واعترض عليه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب ولو سلمنا ذلك لكان ذلك فى الأقيسة التى قام الدليل فيها على نفى الفارق فيها فانه لا تسوية الا عند القطع بنفى الفارق لا فى الاقيسة التى هى محل النزاع * وأما السنة فما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاذ حين عزم على بعثه الى اليمن قاضيا بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال أجتهد برأيى فقال عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله فلولم يكن القياس حجة لانكره النبى صلى الله عليه وسلم ولما حمد الله عليه قال الأصوليون هذا الحديث مشهور وقال الغزالى هذا حديث تلقته الأمة بالقبول * وأما الاجماع وهو أقوى الحجج فى هذه المسألة فهو أن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس فى الوقائع التى لانص فيها من غير نكير من أحد منهم من ذلك ان أبا بكر ورث أم الأم دون أم الأب فقال له بعض الانصار لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هى الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هى الميتة ورث جميع ماتركت فرجع الى التشريك بينهما فى السدس * ومن ذلك ان عمر كان يشك فى قود القتيل الذى اشترك فى قتله سبعة فقال له على يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا فى سرقة أكنت تقطعهم قال نعم قال فكذلك وهو قياس القتل على السرقة * ومن ذلك رجوع الصحابة بعد اختلافهم الى رأى أبى بكر رضى الله عنه فى قتال بنى حنيفة على أخذ الزكاة اما قياسا على ترك الصلاة واما قياسا لخليفة رسول الله على الرسول فى ذلك بوساطة أخذ الزكاة للفقراء وأرباب المصارف ونحو ذلك من الوقائع التى لا تحصى * وهذا يدل على ان أهل الاجتهاد من الصحابة قالوا بالرأى

والقياس وممن لم يوجد منه الحكم بذلك فلم يوجد منه فى ذلك انكار فكان اجماعا سكوتيا وهو حجة كما سبق بيانه فى مباحث الاجماع * وذهب النظام والشيعة وجماعة من المعتزلة الى استحالة التعبد بالقياس وأول من أباح بانكار القياس النظام وقال لان العقل يقتضى التسوية بين المتماثلات فى أحكامها والاختلاف بين المختلفات فى أحكامها والشارع قد رأيناه فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وهو على خلاف قضية العقل وذلك يدل على أن القياس الشرعى غير وارد على مذاق العقل فلا يكون العقل مجوزا له أما تفرقته بين المتماثلات فانه فرض الغسل من المنى وأبطل الصوم بانزاله عمدا دون البول والمذى ونقص من عدد الرباعية فى حق المسافر الشطر دون الثنائية وأوجب الصوم على الحائض دون الصلاة مع ان الصلاة أولى بالمحافظة عليها وحرم النظر الى العجوز القبيحة المنظر وأباحه فى حق الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير * وقبل فى القتل شاهدين دون الزنا وفرق فى العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال الرحم فيهما مع أن القياس كان مقتضيا التسوية فى جميع هذه الصور* وأما تسويته بين المختلفات فانه سوى فى ايجاب القتل بين الردة والزنا وسوى فى ايجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء فى رمضان والظهار مع الاختلاف وذلك مما يوجب امتناع العمل بالقياس * ويجاب بانا لانسلم أن الحكم ثبت فى هذه الصور بالقياس لان مالم يظهر تعليله وصحة القياس عليه لعدم صلاحية الجامع أو لتحقق الفارق أو لظهور دليل التعبد فلا قياس فيه أصلا وانما القياس فيما ظهر كون الحكم فى الاصل معللا فيه وظهر الاشتراك فى العلة وانتفى الفارق ﴿ واستدل ﴾ نفاة القياس بقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم فانه لامعنى للاكمال الا وفاء النصوص بما يحتاج اليه أهل الشرع اما بالنص على كل فرد أو باندراج مايحتاج اليه تحت العمومات الشاملة ومما يؤيد ذلك قوله تعالى مافرطنا فى الكتاب من شئ وقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ أى بيانا لكل أمر من أمور الشرع * والجواب ان المراد بالكتاب فى الآية الثانية اللوح المحفوظ وبان ماثبت بالقياس مضاف الى الكتاب لان القياس منزل فى كتاب الله نصا أو دلالة لما بينا انه نظير الاعتبار المأمور به فالعمل بالقياس عمل بالكتاب فى الحقيقة ولان الكتاب دل على وجوب قبول قول الرسول وقول الرسول دل على حجية القياس فكان كتاب الله دالا على

الأحكام الثابتة بالقياس والقول به حق فالقرآن نزل تبيانا لكل شئ والقياس شئ من تلك الاشياء فالمراد به ان الكتاب بيان لكل شئ اما بدلائل ألفاظه من غير واسطة واما بواسطة الاستنباط منه أودلالته على السنة والاجماع الدالين على اعتبار القياس فالعمل بالقياس يكون عملا بما بينه الكتاب لا انه خارج عنه ، وما ورد فى ذم الرأى يجب حمله على الرأى الفاسد

(بحث فيما ينبغى معرفته للقائس)

اعلم أن الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كالعمل بالبينات فجعل الاصول وهى الكتاب والسنة والاجماع شهودا لله على أحكامه بمنزلة الشهود فى الدعاوى ومعنى النصوص وهو العلة الجامعة بين الاصل والفرع بمنزلة شهادة الشاهد ولابد من صلاحية الاصول وهى كونها صالحة للتعليل كما سيأتى ولابد من طالب للحكم وهو القائس ولابد من مطلوب له وهو الحكم الشرعى ولابد من محكوم عليه وهو القلب بالعقد عليه ضرورة والبدن بالعمل هذا اذا حاج نفسه ، أما اذا حاج غيره فهو الخصم فمثال المناظرين مثال المتخاصمين فى حقوق الناس ولابد من حاكم وهو القلب فهو حاكم قصدا اومحكوم عليه ضرورة ومثاله جائز كما فى الشهادة بهلال رمضان فانه اذا قضى القاضى بها يلزم الصوم جميع الناس قصدا ويلزم القاضى ضمنا واذا تقرر ماذكر كان للشهود عليه ولاية الدفع كما فى الدعاوى لان تمام الالزام انما يلزم بالعجز عن الدفع ، مثال ذلك الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء عندنا والشاهد عليه قوله تعالى أوجاء أحد منكم من الغائط والشهادة خروج النجاسة وهذا النص صالح للتعليل بدليل وجوب الانتقاض اذا خرج الغائط من ثقبة تحت السرة عند انسداد السبيلين فلا يعدى بلا تعليل والوصف صالح أيضا لان الخارج بدون النجاسة لايؤثر كالبزاق والمخاط وكذا النجاسة بدون الخارج والا كان منتقض الطهارة فى جميع الاحوال وقد ظهرت عدالة الوصف لان النبى صلى الله عليه وسلم علل بهما حيث قال انها دم عرق انفجر فتوضئى لكل صلاة فالدم يشعر بالنجاسة والانفجار بالخروج وطالب الحكم أبو حنيفة والمطلوب انتقاض الطهارة والمقضى عليه المخالف له فى المسألة أوالقلب والقاضى القلب والاصل فى الأصول المتضمنة للاحكام وهى الكتاب والسنة والاجماع أن تكون معلولة بعلة

توجيه فى الفرع لان أحكام الله تعالى مبنية على حكم ومصالح للعباد ولابد فى حجية القياس من معرفة ثلاثة أمور

﴿ أحدها ﴾ ان الاصل فى كل نص أن يكون معلولا الا لمانع

﴿ ثانيها ﴾ أن يدل دليل مستقل على ان هذا النص معلول حال القياس ولا يكفى كون الاصل فى النصوص التعليل لاحتمال أن يكون هذا النص غير معلول لان من النصوص ماهو غير معلول مثل المقدرات كاعداد الركعات

﴿ ثالثها ﴾ لابد من دليل يميز الوصف المؤثر الذى هو علة عن غيره ويبين ان هذا هو العلة دون ماعداها لانه لايجوز التعليل بأى وصف كان وهذا عند فخر الاسلام وأما عند غيره فلا حاجة الى الامر الثانى لان الثالث مغن عنه والصحابة رضى الله عنهم كانوا يقيسون باستخراج علة الحكم فى بدء الامر ابتداء ولو لم يجدوها تركوا القياس ولا يقيمون الدليل على أن هذا النص معلول فى الحال حتى قاس بعضهم أنت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم على اليمين من غير أن يقوم دليل من نص أو اجماع على كون تلك الاصول معللة فقال أبو بكر وعمر هو يمين وقال على وزيد هو طلاق ثلاث وقال ابن مسعود هو طلقة واحدة وقال ابن عباس هو ظهار ﴿ولنذكر لما تقدم مثالا فنقول﴾ الذهب والفضة حكم الربا ثابت فيهما بالنص وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن فكان قوله مثلا بمثل الذى هو حال مما تقدمه مرادا به المماثلة فى الكيل والوزن فى المكيل والموزون لان الحال فى معنى الشرط فالمعنى بيعوا الحنطة بالحنطة الخ بشرط التساوى بين البدلين والنص معلول عندنا بعلة الوزن أو الكيل والجنس ه وأنكر الشافعى رحمه الله تعالى هذا التعليل فلا يصح هنا الاستدلال بان الأصل فى النصوص التعليل بل لابد من اقامة الدليل على ان هذا النص فى الحال معلول والدليل على ان هذا النص معلول ان هذا النص تضمن حكما هو التعيين أى التقابض بقوله عليه السلام يدا بيد اذ المراد منه التعيين فان اليد آلة التعيين والربا يتحقق بفوات التعيين لما أن النقد والدفع بالمجلس مزية على النسيئة عرفا فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذى هو ربا يؤيده قوله عليه السلام انما الربا فى النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعديا

عن هــذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعي رحمه الله تعالى التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا فى بدلى الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه كذلك فثبت ان النص معلول بالاجماع فيتعدى وجوب المماثلة الى سائر الموزونات بعلة الوزن مع الجنس لان هذه الاموال الستة اذا بيعت بجنسها يجب أن تكون أمثالا متساوية احترازا عن ربا الفضل وقوله فى الحديث الحنطة يروى بالرفع فيقدر المضاف وبعد حذفه أقيم المضاف اليه مقامه والتقدير بيع الحنطة ويروى بالنصب أى بيعوا الحنطة الخ

(بحث فى أركان القياس)

اعلم أن ركن الشيء فى اللغة جانبه الاقوى وفى اصطلاح الفقهاء مالا وجود لذلك الشيء الا به كالركوع والسجود للصلاة واعترض على هذا بانه يصدق على القائس والعلة والشرط فان القياس لايوجد بدون القائس والمعلول لايوجد بدون العلة والمشروط لايوجد بدون الشرط وليست أركانا * وعند الاصوليين الركن هو الذى لاتتحصل حقيقة الشيء بدونه كالركوع والسجود للصلاة وكلا المعنيين موجود فى العلة الجامعة لان القياس لايتحقق الا بها وهى جانبه الاقوى لان العلة اذا لم تتحقق لايتحقق أصل ولافرع ولاحكم فكأنه هو الركن ادعاء ولهذا ذهب بعض الأصوليين الى أن ركن القياس هو العلة أى الوصف الصالح المؤثر فى اثبات الحكم فى الأصل وماسواه مما يتوقف عليه الحكم شرائط لاأركان فيراد بالركن نفس ماهية الشيء وذهب بعض المحققين الى أن المراد بالركن الجزء الداخل فى حقيقته وان أركانه أربعة

﴿ الأول ﴾ الاصل واختلفوا فيما يصدق عليه الاصل فقال أكثر العلماء من أهل الفقه والنظر الاصل هو المقيس عليه وهو محل الحكم المنصوص عليه وهو المحل المشبه به كالحنطة اذا قيس عليها الارز لان الاصل يطلق لغة على مايبتنى عليه غيره وهو مالا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين المذكورين لافتقار النص والحكم الى المحل بالضرورة * واعترض عليه بأنه اذا كان الاصل المحل كالحنطة فلا معنى لجعل الفرع بمعنى محل الحكم كالأرز عليه لانه لاتحمل الذات على الذات ولا معنى أيضا لحمل الفرع بمعنى حكمه على الاصل بمعنى المحل اذ لامعنى

لحل حكم الأرز على ذات القمح ، أجيب بأن المراد بالأصل هو المحل المشبه به باعتبار حكمه والفرع هو المحل باعتبار حكمه فيرجع الأصل الى محل الحكم على الحكم ، وقال بعض المتكلمين ان الاصل هو الدليل الدال على الحكم في المقيس عليه كحديث الربا المتقدم ومناسبته للمعنيين المتقدمين ظاهرة فان الحكم يبنى على الدليل ويفتقر اليه وقال الفخر الرازى الاصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق باعتبار تفرع العلة عليه لان اثبات علة حرمة الربا في الحنطة متوقف على الحكم لانا اذا لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علته وحكم الاصل حرمة الفضل

﴿ الثاني ﴾ الفرع وهو المحل المشبه بالاصل وهو المقيس كالأرز وقيل حكمه كحرمة فضل الأرز عند بيعه بمثله ولا يتأتى القول بان الفرع دليل حكمه لان دليل الفرع هو عين القياس فلا يصح جعله ركنا لنفسه لانه يستحيل كون الشئ جزأ لنفسه

﴿ الثالث ﴾ حكم الاصل وهو ماثبت بالكتاب أو السنة أو الاجماع كتحريم الربا في الحنطة الثابت بالسنة وتحريم الخمر الثابت بقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه

﴿ الرابع ﴾ الوصف الجامع بين الاصل والفرع وهو المسمى بالعلة الذى جعله الشارع علامة على حكم المنصوص وصار الفرع بسبب وجود ذلك الوصف فيه أيضا نظيرا للمنصوص عليه في حكمه وانما جعل علامة لانه علة للحكم الشرعى ان وجد وجد الحكم ، وعلل الاحكام أمارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا فان الاحكام كلها تضاف الى العلل والأسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان المقتول ميتا في الحقيقة بأجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد بان يقال شرعا الملك حكم البيع وليست العلل مؤثرة في وجود الاحكام اذ الموجب هو الله تعالى فرتب بايجابه القديم الوجوب على أمر حادث يسمى بالعلة كالدلوك للصلاة والقتل للقصاص فحكم الله القديم غير معلل والمعلل أثره وهو الوجوب الحادث ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها أمارات على الحكم في الفرع فقط وذهب الى هذا مشايخ العراق لان النص دليل قطعى واضافة الحكم اليه في الاصل أولى من اضافته الى

العلة وانما أضيف فى الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وذهب مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين الى أن الحكم مضاف فى الاصل والفرع الى العلة لانه اذا لم يكن لها تأثير فى الاصل كيف تؤثر فى الفرع * واعلم أن العلة فى اللغة اسم لما يتغير الشئ بحصوله أخذا من العلة التى هى المرض لان تأثيرها فى الحكم كتأثير العلة فى ذات المريض* وفى الاصطلاح اختلفوا فيها على أقوال

﴿ الأول ﴾ انها المعرفة للحكم بان جعلت علامة على الحكم فى الفرع واختاره صاحب المنهاج وغيره

﴿ الثانى ﴾ انها الموجبة للحكم بذاتها فهى وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل وهذا قول المعتزلة المبنى على التحسين والتقبيح العقليين

﴿ الثالث ﴾ انها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالى

﴿ الرابع ﴾ انها الباعث على التشريع بمعنى انه لابد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم من جلب نفع الى العباد أو دفع ضرر عنهم وهذا مبنى على ان أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة * وللعلة أسماء باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والامارة والداعى والمستدعى والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثر ولكل من هذه الأركان شرائط لا يكون القياس صحيحا الا بها وسيأتى بيانها * ثم اعلم ان الأصوليين لم يذكروا حكم الفرع فى الاركان حتى تكون خمسة لان حكم الفرع فى الحقيقة هو حكم الاصل وان كان غيره باعتبار المحل ولان حكم الفرع متوقف على صحة القياس فاذا صح القياس أنتج حكم الفرع فلو كان ركنا منه لتوقف على نفسه وهو محال * وأورد بعضهم على جعل أركان القياس أربعة مع تعريفه بانه حمل معلوم الخ اعتراضا بان تعريف القياس بما ذكر تعريف باثره المترتب عليه وبان هذه أركان خارجية فلا تحمل عليه * فاستنبط من مجموعها مفهوم يكون محمولا عليها فيقال حمل معلوم الخ وأجاب البنانى بانه يراد بالركن مالابد منه

(مبحث فى شرائط القياس)

اعلم أن شرائط القياس لاتخرج عن شرائط أركانه المتقدمة * فمنها مايعود الى الاصل * ومنها مايعود الى الفرع ومايعود الى الاصل منها مايعود الى حكمه ومنها مايعود الى علته

(فشرائط الاصل ثمانية)

《 الأول 》 أن يكون حكم الأصل ثابتا لأنه لو لم يكن ثابتا بان كان منسوخا لم يمكن بناء الفرع عليه للعلم بعدم اعتبار الوصف الجامع فيه للشارع لزوال الحكم المرتب عليه * ومثله ما اذا أمكن توجيه المنع عليه فانه لاينتفع به قبل تمام الدليل على ثبوته

《 الثانى 》 أن يكون الحكم الثابت فى الاصل حكما شرعيا لا لغويا وهذا مذهب جمهور العلماء فلا يصح القياس فى الاسامى لانه لامناسبة بين شئ من الأسماء وبين شئ من المسميات فلم يصح التعليل حتى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لايصح لنا اطلاق هذا اللفظ على ذلك الغير حقيقة فلا يطلق اسم الزنا على اللواطة بان يقال الزنا اسم لجماع يقصد به صب ماء محرم فى محل مشتهى محرم واللواطة مثله فى هذا المعنى فيطلق عليها اسم الزنا ويجرى عليها حكم الزنا فيدخل اللائط تحت قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفرق بين هذا وبين اجراء حكم الزنا فى اللواطة لاجل اشتراك العلة كما ذهب الى ذلك أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لان اعطاء اللواطة اسم الزنا قياس فى اللغة واجراء أحكام الزنا على اللواطة قياس شرعى فيشترط فى القياس الشرعى كون حكم الاصل حكما شرعيا لأن المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولايتصور الا بذلك وقال جماعة من أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى يجوز اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب الاحكام عليها بان يقال سمى الخمر خمرا لانها تخمر العقل فيسمى سائر الأشربة المسكرة خمرا لتحقق ذلك المعنى فيه قياسا حتى يدخل فى قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فيحد بشرب القليل والكثير منها كالخمر ويسمى النباش سارقا لأنه يأخذ مال الغير خفية وهذه العلة موجودة

في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا ليدخل تحت قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما

﴿ الثالث ﴾ أن يكون حكم الأصل ثابتا بالكتاب أو السنة أو الاجماع فلو كان
ثابتا بالقياس لا يقاس عليه غيره لان العلة ان اتحدت في القياسين كان القياس
الثاني ضائعا * مثال ذلك اذا قيس الأرز على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل
والجنس ثم أريد قياس الذرة على الأرز كان ذكر الأرز ضائعا ولزم قياسه على
الحنطة وان اختلفت العلة في القياسين لم يصح القياس لانتفاء علة الحكم * مثاله
قياس الأرز على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل ثم قياس التفاح على الأرز في
حرمة الربا أيضا فان العلة في التفاح الطعم عند الشافعي رحمه الله تعالى وفي الأرز
الكيل عندنا فلم توجد علة الفرع في الاصل المقيس عليه

﴿ الرابع ﴾ أن لا يتغير حكم الاصل في الفرع لانه لو وقع في الحكم تغيير
لا يكون الحكم الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس * مثاله
قياس صحة ظهار الذمي على ظهار المسلم كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا
لا يصح ظهاره فلا يحرم الوطء لأن حكم ظهار المسلم الذي هو الاصل ينتهي بالكفارة
وظهار الذمي يكون مؤبدا لانه ليس أهلا للكفارة التي لا تتأدى الا بنية العبادة
والكافر ليس باهل للعبادة فلا يثبت بهذا القياس حكم الاصل بعينه وهو الحرمة
التي تنتهي بالكفارة بل يثبت حرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة اذ الواجب على
المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص
تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان أهلا لمطلق الاعتاق * واستدل
الشافعي بأن الذمي مكلف أتى بالقول الزور ويصح طلاقه وموجب الظهار حرمة الوطء
والكافر أهل لها

﴿ الخامس ﴾ أن يبقى حكم الاصل بعد القياس على ما كان قبل التعليل فلا
يصح اشتراط التمليك في اطعام الكفارة قياسا على الكسوة كتعليل الشافعي رحمه
الله تعالى في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك
والاطعام لغة جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة أو التمليك وهذا مفهوم
النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة
تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله بحيث لا يخرج المكفر عن عهدة

الكفارة بالاباحة وهو غير صحيح * فان قلت القياس لابد أن يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا لزم بطلان القياس بالكلية * يجاب بان المراد أن لا يغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل * وورد على اشتراط هذا الشرط ماذكره الشافعية من قولهم أنتم غيرتم حكم الاصل بالقياس فى مسائل فقد وقعتم فيما أبيتم منها ان نص الربا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فخصصتم القليل وهو مادون نصف الصاع من الحفنة والحفنتين التى لم يدخل تحت الكيل بالتعليل بالقدر والجنس وقلتم يجوز بيع الحفنة بالحفنتين فابطلتم حكم الاصل وهو عمومه فكان القياس تغييرا له لانه صار خاصا بالكثير الذى يدخل تحت الكيل من نصف صاع فأكثر * والجواب ان التساوى هو المساواة فى الكيل بالاجماع فآخر الحديث وهو قوله الاسواء بسواء دال على ان أول الكلام لم يتناول القليل لعدم دخوله تحت المعيار الشرعى وهو الكيل وتعليلنا بالكيل يدل أيضا على ان القليل ليس بمحل للربا فلم يقع التخصيص بالتعليل * ومنها أن الله تعالى أوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبى عليه الصلاة والسلام بقوله فى خمس من الابل شاة فى أربعين شاة شاة وأمثالها فصار كأن الله تعالى قال انما الشاة للفقراء فصارت الشاة مستحقة بصورتها وأنتم أبطلتم بالتعليل بان الزكاة لدفع حاجات المحتاج ودفع الحاجة فى القيمة أشد فقد جوزتم قيمتها وغيرتم حكم النص الدال على وجوب عين الشاة * الجواب قد دل على جواز أداء القيمة نص معاذ رضى الله عنه آتونى بخميس أولبيس مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة والخميس ثوب طوله خمسة أذرع واللبيس الثوب الملبوس وكتاب أبى بكر رضى الله عنه من بلغت عنده صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له أو عشرين درهما الخ فظهر من هذا ان ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب لا أن الواجب صورة الشاة

﴿السادس﴾ أن لايكون الأصل منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص لأن القياس فى معارضة النص باطل * مثال ذلك قبول شهادة خزيمة ابن ثابت وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه * وقصته ماروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من أعرابى وأوفاه الثمن فانكر الاستيفاء

جعل يقول هلم شهيدا فقال من يشهد ولم يحضر فى أحد فقال خزيمة أنا أشهد يارسول الله انك أوفيت الأعرابى ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لى ولم تحضرنى فقال يارسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة له على غيره مع أن النصوص أوجبت العدد فى حق العامة فلا يقاس على غيره وكالاحكام المخصوصة به عليه السلام وكتحليل تسع زوجات

﴿السابع﴾ أن لا يكون حكم الأصل معدولا به عن سنن القياس كبقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسيا فان القياس فساد الصوم اذ الشئ لايبقى مع منافيه لكن ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك فلا يجوز قياس المخطئ عليه لان النسيان مما لا يمكن الاحتراز منه والخطأ مما يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه مساوى جبلة الانسان عليه وثبت الحكم فى الجماع ناسيا بدلالة النص لابالقياس لان الأكل والجماع سواء فى قيام الصوم بالكف عنهما وورود النص فى أحدهما ورود فى الآخر لان أحد المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للآخر ضرورة والا لم يكونا متساويين ومما عدل به عن سنن القياس مالا يدرك العقل علته كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكاة ومقادير الحدود والكفارات فانه يمتنع فيه القياس وكتقويم المنافع فى الاجارة لان التقوم يعتمد الاحراز وهو يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض فلا يقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى الاجارة * ومنه ما شرع ابتداء ولا نظير له فى الشرع سواء كان معقول المعنى كرخص السفر فانه لم يوجد فى الشرع مايساويه فى العلة والمسح على الخفين لعلة دفع المشقة أو غير معقول المعنى كضرب خمسين يمينا فى القسامة وضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم فلا يجرى فيما ذكر القياس لعدم النظير

﴿الثامن﴾ أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع لانه لو كان شاملا له كان اثباته بالقياس دون دليل الأصل تحكما * ومثاله اذا قاس الارز على الذرة بجامع الكيل فى حكم الربوية ثم أثبت ربوية الذرة بحديث لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فيمكن أن يثبت ربوية الارز بالحديث ويكون القياس تطويلا بلا فائدة

(وشروط الفرع خمسة)

﴿ الاول ﴾ ان لا يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل كقياس الشافعية الوضوء على التيمم فى وجوب النية بجامع الطهارة التعبدية لان الوضوء شرع قبل الهجرة والتيمم شرع بعدها لانه يلزم عليه ثبوت الحكم قبل علته فيكون ثابتا بلا مثبت لان مثبته العلة وهذا غير صحيح

﴿ الثانى ﴾ كون الفرع نظيرا للاصل فى العلة والحكم لانه لو لم يكن نظيره يكون الحكم فى الفرع بالرأى من غير الحاق باصل وهو باطل * مثاله قياس الوضوء على التيمم فى اشتراط النية لانه طهارة فلا يتأدى الا بالنية و بذلك قال الشافعية وعندنا هذا القياس باطل لان الفرع ليس نظيرا للاصل لان التيمم تلويث فى ذاته وانما يصير طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال المطهر حسا وشرعا فلم يتساويا فلم يصح القياس

﴿ الثالث ﴾ أن لا يكون فى الفرع نص لانه لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز أن يكون مبطلا لحكم النص فلا يصح قياس الشافعية كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل فى اشتراط الايمان فى الرقبة المعتقة فان اطلاق الرقبة فى نص كفارة اليمين والظهار يقتضى أن تكفى الرقبة الكافرة وبالقياس يتغير النص من الاطلاق الى التقييد وابطال النص بالقياس باطل ولا يصح ايجاب الكفارة فى القتل العمد قياسا على القتل الخطأ ولا قياس اليمين الغموس على اليمين المعقودة فى وجوب الكفارة لوجود النص فيهما وهو قوله عليه الصلاة والسلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن الاشراك بالله وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واليمين الفاجرة وقتل نفس بغير حق

﴿ الرابع ﴾ أن تكون العلة الموجودة فى الفرع مساوية لعلة الاصل اما فى نوعها كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة بجامع الشدة المطربة فانها موجودة فى النبيذ بنوعها أو فى جنسها كقياس وجوب القصاص فى الاطراف على القصاص فى القتل العمد بجامع الجناية على البنية على سبيل التعدى المشتركة بين القطع والقتل

﴿ الخامس ﴾ أن يكون الحكم فى الفرع مماثلا لحكم الاصل فى نوعه كقياس

القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فى وجوب القصاص فانه فيهما واحد بالنوع والجامع كون القتل عمدا ظلما أو فى جنسه كقياس بضع الصغيرة على مالها فى ثبوت الولاية للأب بجامع الصغر فان مطلق الولاية جنس تحته ولاية المال وولاية النفس

﴿تنبيه﴾ اعلم ان جميع الشروط المذكورة للقياس راجعة الى شرط واحد مركب من أمرين وهو التعدية من غير تغيير وبيانه أن التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الاصل الشرعى فى الفرع بمثل علته * والمراد من التغيير أعم من أن يكون فى حكم النص أو فى علة الحكم أو فى الفرع كما يستفاد ذلك من التقرير شرح التحرير

(شروط العلة خمسة وعشرون)

﴿الاول﴾ أن تكون العلة مؤثرة فى الحكم بان يكون الحكم حاصلا عند ثبوتها لاجلها دون شىء سواها لاشتمالها على مصلحة للعباد كحفظ النفس المحترمة والانزجار عن قتلها المحرم فى كل علة لوجوب القصاص فى الشريعة المحمدية وكالاسكار لحرمة الخمر فيمكن بوجودها تعدية الحكم من الاصل للفرع لان المعتبر فى استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية فلو لم تكن مؤثرة لا يصح التعليل بها عندنا كما اذا كانت قاصرة كتعليل الشافعية حرمة الربا بالثمنية فانه لا يوجد الا فى الذهب والفضة مع حرمة الربا فيهما لانهما من الاشياء الستة المنصوص عليها فى حديث الربا ومن هنا الشرط حصل الفرق بين الشرط والعلة لان العلة لها أثر فى ايجاب الحكم ولا أثر للشرط فى ايجابه بل وجود الحكم عند الشرط اتفاقى كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فاذا وجد دخول الدار وجد الطلاق مع انه شرط

﴿الثانى﴾ أن تكون العلة وصفا ظاهرا ضابطا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع كتعليل وجوب القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهى المشقة وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهى اختلاط الانساب فاذا لم تكن العلة ظاهرة لا يعلل بها كالرضا فى العقود فانه أمر خفى فاقيم الايجاب والقبول مقامه واذا كانت غير منضبطة لا يعلل بها كالمشقة لقصر الصلاة لكونها تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال ولهذا لم يرخص للعمال المشقوقة

لم يؤد شيأ من بدل الكتابة على المكاتب الذى لم يؤد شيأ من بدل الكتابة على المكاتب الذى أدى بعض البدل فى عدم صحة اعتاقه فانه لايصح لان أداء بعض البدل مانع من جواز التكفير وهوموجود مع العلة وهى كونه مكاتبا دون الفرع

﴿ الثامن ﴾ أن لا يكون ماتثبته فى الفرع حكما يخالف النص والاجماع كان يمالى حكم بسهولة فيقاس عليه ان الملك المترفه لا تجوزله الكفارة بالاعتاق بل يتعين عليه الصوم لان هذا يخالف الكتاب والسنة والاجماع وفيه ابطال النص الموجب تعمية من الاعتاق فى اليمين عن أحد الأمور الثلاثة مثال مخالفة النص قول الحنفى المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن وليها قياسا على بيع سلعتها فانه يخالف حديث أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ومثال مخالفة الاجماع قياس صلاة المسافر على صومه فى عدم الوجوب بجامع السفر المشق فانه مخالف للاجماع على وجوب أدائها عليه

﴿التاسع ﴾ عدم النقض هنا * وهو تخلف الحكم عن العلة فى محل ولو بمانع أوعدم شرط بان توجد العلة ولا يوجد الحكم وهو قول الامام الشافعى وأبى منصور الماتريدى وشمس الأئمة وغيرهما من مشايخ ماوراء النهر من الحنفية واستدلوا بانه لو جاز تخلف الحكم يلزم التناقض لان وجود العلة يقتضى وجود الحكم * والمانع يمنع وجوده وأيضا لو جاز تخلف الحكم وتخصيص العلة يلزم تصويب كل مجتهد لان كل واحد منهم يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع والصحيح من مذهب أبى حنيفة وصاحبيه وهو قول الاكثر وهو المختار ان عدم النقض ليس بشرط فى صحة العلة لان تخلف الحكم عن العلة هو تخصيص لعموم العلة ومذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى القول بتخصيص العلة * وقد قال الامام وصاحباه رحمهم الله تعالى بالاستحسان ومعناه وجود العلة مع عدم الحكم لمانع فحكم القياس امتنع فى صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة والخلاف لفظى فمن أجاز التخلف أجاز عن العلة التى لم تستجمع شرائط التأثير ومن منع منع عن العلة التامة المؤثرة لان العلة فى غير موضع التخلف صحيحة عند الفريقين وفى موضع التخلف معدوم الا ان العدم عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع * مثاله النائم اذا صب فى حلقه ماء فسد صومه لوصول الماء الى جوفه فوصول الماء الى جوفه علة مؤثرة فى فساد الصوم وقد تخلف الفساد عن العلة المذكورة فى صوم الشارب ناسيا لان بشربه

ناسيا لا يفسد صومه فالمجيز يقول تخلف الحكم لمانع وهو ما قدمنا فى شروط حكم الأصل انه يشترط فى حكم الاصل أن لا يكون معدولا به عن سنن القياس كما روى أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى كنت صائما فأكلت وشربت ناسيا فقال عليه الصلاة والسلام أتم صومك فان الله أطعمك وسقاك مع وجود العلة وهى فوات الامساك عن المفطرات والمانع يقول تخلف الحكم لعدم العلة فيه حكم لان فعل الناسى نسب الى مستحق الصيام وهو الله تعالى فكان شربه كلا شرب والنائم المصبوب فى جوفه الماء ليس مثل الناسى لتمكنه من الاحتراز بالنوم تحت مسقف وان كان الصب من انسان يضاف الى غير صاحب الحق

(تنبيه الموانع المخصصة للعلة خمسة)

﴿ الاول ﴾ ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لان البيع علة لثبوت الملك فى المبيع للمشترى وفى الثمن للبائع والحرية مانعة من كونه بيعا لان البيع مبادلة مال بمال بالتراضى والحر ليس بمال

﴿ الثانى ﴾ ما يمنع تمام العلة وتأثيرها بالفعل فى ايجاب الحكم كبيع ملك الغير بغير اذنه ولا ولاية له عليه فان بيعه علة صالحة لايجاب الحكم لكنه غير تام لتوقف التمام على اجازة المالك

﴿ الثالث ﴾ ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع الملك فى المبيع للمشترى وان انعقد البيع فى حقهما على التمام لان تأثيره متوقف على انتفاء الخيار فبعد انتفائه يثبت الملك من الأصل

﴿ الرابع ﴾ ما يمنع تمام الحكم وان ثبت أصله كخيار الرؤية فانه لا يمنع الحكم وهو الملك ولا يتم بالقبض مع خيار الرؤية بل يجوز له الرد بلا قضاء ولا رضا فهو غير لازم لعدم التمام

﴿ الخامس ﴾ ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط ولا يتمكن المشترى من الفسخ بعد القبض الا بقضاء أو تراض ولو لزم لما انفسخ جبرا بالقضاء ولو لم يتم لم يحتج فى الفسخ اليها

﴿ العاشر ﴾ من شروط العلة عند بعض الأصوليين أن تكون العلة سالمة من الكسر وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو الحكمة المقصودة من

الحكم بان توجد حكمة العلة في محل ولم يوجد الحكم * مثاله اذا قال الحنفي المسافر
العاصي بسفره علة الترخص بقصر الصلاة للمسافر سواء كان طائعا بسفره أو عاصيا
به هي السفر لما فيه من المشقة المقتضية التخفيف بالقصر فالحكمة في رخصة
القصر دفع المشقة فيعترض عليه بان المشقة توجد في الحضر بصنعة شاقة كحمل
الاثقال للحمال وما يوجب قرب النار في شدة الحر في القطر الحار للحداد ولا يوجد
الحكم فقد تخلف الحكم وهو رخصة القصر عن الصنعة الشاقة مع وجود الحكمة
فيها وهي المشقة ولم توجد العلة التي هي السفر والحكمة هي المعتبرة قطعا والعلة معتبرة
تبعا لها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم علم
ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذلك العلة معتبرة بتبعيتها فيجيب بان الحكمة وان
كانت هي المقصودة من العلة الا أنه لما عسر ضبطها لاختلاف مراتبها وليس كل
قدر منها يوجب الترخص ضبطت بالعلة التي هي السفر لانه وصف ظاهر منضبط
فالحكمة التي هي العلة في الحقيقة مشقة السفر لا مطلق المشقة وعند أكثر الأصوليين
عدم اشتراط ذلك فالكسر لا يبطل العلية عندهم واختاره الآمدي وابن الحاجب
لان العلة هي السفر ولم يرد النقض عليه فوجب العمل به ولا يلزم من كون العلة
معتبرة لأجل الحكمة كون الحكمة علة للحكم لان الحكمة لا اعتبار لها الا اذا
كانت مضبوطة فان البكارة علة للاكتفاء بالسكوت من البكر البالغة عند استئذان
الولي لها في النكاح * والحكمة غلبة الحياء فيها والثيب البالغة ولو كانت أكثر
حياء لم يعتبر سكوتها اجماعا فتخلف الحكم الذي هو الاكتفاء في الاذن بالسكوت
في الثيب البالغة ولو ثبت ان حياءها أكثر لا يبطل علية البكارة لان مراتب
الحكمة وهي الحياء غير مضبوطة في نفسها فلم تكن علة بل العلة حياء البكر ولو
كانت الحكمة مضبوطة بان كان لها مراتب مختلفة وكان لكل قدر منها وصف
مناسب لشرع حكم لائق به كانت معتبرة كوجوب قطع اليد بقطع اليد عمدا عدوانا
فانه ضابط لقدر من الجناية وحكمه اللائق به القطع قصاصا لحكمة الزجر ووجوب
القتل بالقتل عمدا ظلما فانه ضابط لقدر آخر من الجناية أعلى من الاول وحكمه اللائق
به القتل قصاصا تحصيلا للحكمة وهي الزجر الذي هو أكثر من الاول لانه يحصل
بالقتل ما يحصل بالقطع من ابطال اليد وسائر الأعضاء فأصل الزجر موجود في صورتي
القطع والقتل الا أنه في القتل أقوى

﴿تنبيه﴾ لك أن تجعل الشرط التاسع والعاشر شرطا واحدا بان تقول يشترط أن تكون العلة مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم لسلامتها من النقض والكسر فان عارضها نقض أو كسر بطلت عند بعض الأصوليين كما تقدم

﴿الحادي عشر﴾ أن تكون العلة سالمة من النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقي بان تكون العلة مركبة من أجزاء فيبين كفاية بعض الأجزاء في العلة ويلغي الباقي ثم ينقض البعض الذى جعله كافيا في المناسبة بأن يقول الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض ه وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فيه فالمختار ان العلية تبطل به الا عند ظهور مانع وعليه أكثر الاصوليين لان العلة اما المجموع أو الباقي بعد الالغاء والاول باطل لالغاء ماعدا البعض الذى جعله كافيا في العلة والثاني منقوض والمختار عند الكمال بن الهمام والآمدى وابن الحاجب انه لايمنع العلية لان العلية المجموع ولم ينقض لانه لا يلزم من عدم علية البعض علية الجميع لجواز أن يكون للجميع ماليس للجزء * مثال ذلك أن يقال في اثبات صلاة الخوف هى صلاة يجب قضاؤها اذا لم تفعل فيجب أداؤها كصلاة الأمن فيقول المعترض كونها صلاة ملغى لان الحج واجب الأداء كالقضاء فلم يبق علة الاقولك يجب قضاؤها وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى فان الحائض يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه ومايسمى بالنقض المكسور يسمى أيضا بالنقض من طريق المعنى و بالالزام من طريق الفقه

﴿الثاني عشر﴾ اشترط بعض الاصوليين في العلة الانعكاس وهو انتفاء الحكم بانتفاء العلة لمنع تعدد العلل المستقلة لما يلزم عليه من المحال لانه لو كان الحكم معللا بعلتين وكانت كل واحدة مستقلة بالحكم يلزم عليه امتناع استقلال كل واحدة منهما لان معنى كون العلة مستقلة بالحكم انها علة له دون غيرها قال بعض المحققين هذا في العلل العقلية وأما تعدد العلل الشرعية مع الاتحاد في الشخص كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه القصاص بقتله وزنى مع الاحصان فان كل واحد منهما يوجب القتل بمجرده فذهب الجمهور الى الجواز لان العلل علامات على الأحكام لاموجبة لها فلا يستحيل ذلك اه وقال الجمهور لايشترط في العلة الانعكاس لجواز تعدد العلل المستقلة للحكم الواحد وقد وقع ذلك فان البول والغائط والمذى كل يوجب الحدث باستقلاله ومعنى استقلالها انها لو انفردت لكان الحكم ثابتا بها ولا أثر لانتفاء غيرها والكلام في الحكم الواحد بالنوع كالحدث فان له

وجودات فباعتبار بعضها يتوقف على علة وباعتبار آخر على أخرى فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته ثم ان وجدت موجبات الحدث على الترتيب فالعلة الاول وفى المعية بان بال ورعف فى وقت واحد فالعلة قيل المجموع وقيل واحدة لا بعينها وهو الحق

(وأما العكس) وهو تعليل حكمين بعلة واحدة فهو جائز اتفاقا كالغروب فانه علة لجواز الفطر ووجوب صلاة المغرب والقذف فانه علة للجلد وعدم قبول الشهادة

﴿ الثالث عشر ﴾ يشترط فى العلة المستنبطة ان لا ترجع على حكم الاصل بالابطال لانها فرع له والفرع لا يرجع على ابطال أصله لان بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع * مثاله قال عليه السلام فى أربعين شاة شاة فعلل الحنفية بدفع حاجة الفقراء فجوزوا قيمتها فقد اقتضى هذا التعليل عدم وجوب الشاة وأوجب ثبوت التخيير بينها و بين القيمة وقد تقدم الكلام على ذلك فى شروط الفرع

﴿ الرابع عشر ﴾ يشترط فى العلة المستنبطة ان لا تتضمن زيادة على حكم الاصل غير ما اثبته النص لانها انما تعلم مما ثبت فيه * مثاله قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فتعليل الحرمة بانه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع ان النص لم يتعرض له فاشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس

﴿ الخامس عشر ﴾ يشترط فى العلة المستنبطة ان لا تكون معارضة لعلة أخرى تقتضى نقيض حكمها وهى موجودة فى الاصل وليست موجودة فى الفرع كقياس الشافعى حلى البالغة على حلى الصبية فى عدم الزكاة بجامع انه حلى مباح فان الحنفى يقول هذه العلة معارضة بصبا الصبية فانه علة فى عدم وجوب الزكاة فى مالها لان الزكاة عندنا عبادة لا تخاطب بها الصغيرة وهذه العلة ليست موجودة فى حلى البالغة الذى هو الفرع وان اتفق كل من الشافعى والحنفى على عدم وجوب الزكاة فى حلى الصبية ولكن الشافعى بناه على كونه حليا مباحا والحنفى بناه على علة كونها صغيرة وهذه المسألة من القياس المركب فى الأصل وتقدم نظيره فى الشرط السادس

﴿ السادس عشر ﴾ ان لا يتأخر ثبوت العلة عن حكم الاصل لان العلة لو تأخرت عن الحكم لم يكن الحكم مشروعا لاجلها * مثال ذلك تعليل ولاية الاب على الصغير الذى عرض له الجنون بالجنون ليتفرع عليه اثبات ولايته على البالغ

المجنون قياسا عليه لان ولاية الاب على الصغير ثابتة قبل عروض الجنون له بالصغر وكتعليل نجاسة عرق الخنزير بانه مستقذر كلعابه فيكون نجسا مثله فالاستقذار طبعا متقدم على نجاسة اللعاب والاستقذار شرعا متأخر عن النجاسة لان الطاهر لا يستقذر شرعا فلا مقارنة بينهما كما قيل وهذا مبنى على امتناع التعليل بعلتين وقال قوم يجوز تاخير ثبوت العلة عن حكم الاصل لجواز أن يكون الحكم معللا بعلتين يوجد باحدهما ثم يوجد الآخر

﴿ السابع عشر ﴾ أن يكون دليل العلة شرعيا والا لما كان القياس شرعيا حيث لم يثبت علته الشرع

﴿ الثامن عشر ﴾ اذا كان الاصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة موجبة لازالة ذلك الشرط * مثاله قياس الشافعي حلى البالغة على حلى الصغيرة فى عدم وجوب الزكاة بعلة كونه حليا مباحا فقد أبطل شرط الاصل وهو كونه لصغيرة لان الحلى لا زكاة فيه ان كان لصغيرة

﴿ التاسع عشر ﴾ قال بعض الاصوليين يشترط فى العلة ان لا تكون حكما شرعيا لانه لو كان الحكم الشرعى علة لحكم شرعى آخر فان تقدم الحكم الشرعى الذى جعل علة على المعلول بالزمان لزم النقض بتخلف المعلول عن العلة وان تأخر الحكم الذى جعله علة عن المعلول لم يجز لما مر فى السادس عشر وان قارن معلوله لزم التحكم لان كل واحد منهما حكم شرعى ولا أولوية لجعل أحدهما علة دون الآخر * والمختار جواز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى وهو قول الجمهور * مثاله قول الحنفية فى المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كأم الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وكل منهما حكم شرعى * ويجاب عما استدل به النافون للجواز باختيار الشق الثالث ومنع التحكم لان أحدهما قد يكون باعثا على شرع الآخر فيتعين للعلية كبطلان بيع الخمر لنجاسته فان النجاسة حكم شرعى مناسب لبطلان احرازها بالبيع

﴿ العشرون ﴾ اشترط بعض الاصوليين فى العلة أن تكون وصفا لازما للاصل المقيس عليه لانها هى الباعثة على الحكم فلا يجوز أن تكون وصفا عارضا لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم وعند جمهور الاصوليين يجوز ان تكون العلة

وصفا لازما للاصل كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة لاتنفك عنهما بحال من الاحوال فجعلناها علة لوجوب الزكاة في الحلي وقلنا تجب الزكاة في الذهب والفضة سواء صيغ صياغة تحل كحلي النساء أو تحرم كالاواني كما تجب في غير المصوغ منهما لعلة الثمنية باصل الخلقة والثمنية وصف لازم لايبطل بجعلهما حليا فهي وصف للمضروب منهما ولغيره والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بهما مالية الاشياء فتجب الزكاة في حلي النساء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فانه يقول الزكاة لاتتعلق بكونهما ثمنا بل بكونهما مال التجارة لان الدراهم والدنانير اذا جعلت حليا لاتجب فيها زكاة لعدم مال التجارة وكونها مال التجارة وصف عارض من جهتنا فاذا جعلت حليا سقطت العلة فسقطت الزكاة كما اذا جعلت السائمة علوفة ويجاب بانه لافرق بين قولنا هو ثمن وبين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالاثمان وبالثمنية تكون نصابا لاباستعمالها ويجوز أن تكون العلة وصفا عارضا كالكيل للربا عندنا فالكيل وصف عارض للحبوب يختلف باختلاف عادات الناس والاماكن والازمان فقد تباع في بعض الازمان والاماكن وزنا كما هو حاصل الآن في بيع التجار للقمح وغيره من الحبوب لبعضهم بالوزن في مصر القديمة وقد تباع جزافا فليس الكيل وصفا لازما لها قال في التلويح وقد ثبت بالادلة صحة القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض اه

(الحادي والعشرون) اشترط بعضهم ان لاتكون العلة اسم جنس لان التعليل بالاسم الجامد ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافها فلا يصح التعليل به لعدم اشتماله على الحكمة التي يترتب عليها الحكم ولانه يكون قياسا في اللغة وقيل يصح التعليل باسم الجنس باعتبار معناه فيتعلق الحكم بمعناه فيكون تعليلا بالوصف ومثاله الدم في قوله صلى الله عليه وسلم للمستحاضة فاطمة بنت حبيش توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر علل بالدم الموصوف بالانفجار والدم اسم لاوصف والظاهر ان الدم ليس بعلة لوجوب الوضوء بل العلة خروج الدم فان اعتبر في الحديث لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض لان الدم موجود في العرق بدون صفة الانفجار ومثل له المحلي في شرح جمع الجوامع بتعليل الشافعي رحمه الله تعالى نجاسة بول مايؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمي اه فالتعليل بالنظر لمسماه وهو العين المستقذرة شرعا

المقتضية لنجاسته فتجتنب هذه النجاسة والحكمة هي النظافة بعدم مماسة هذا المستقذر

﴿ الثاني والعشرون ﴾ شرط بعضهم ان لا تكون العلة خفية لانها معرفة للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد أن تكون وصفا جليا لان الخفي لا يعرف الخفي وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه وجوزوا أن تكون العلة وصفا خفيا لانه وان كان خفيا في نفسه لكن قد يكون جليا بحسب أمر خارج كالتعليل برضا المتعاقدين لثبوت حكم البيع فان الصيغ الظاهرة من الايجاب والقبول دالة على الرضا فيجوز التعليل به ومثاله الكيل والجنس فانهما علة للربا عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي رحمه الله والاقتيات والادخار عند مالك رحمه الله وتعيين خصوص العلة من ذلك للربا خفي يحتاج الى نظر واجتهاد والعلة الجلية بان تكون وصفا جليا لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم فالطواف وصف جلي جعل علة لسقوط نجاسة الهرة ويقاس عليها سواكن البيوت كالفأر

﴿ تنبيه ﴾ علم مما ذكر ان العلة تارة تكون فردا وتارة تكون عددا وتكون جلية وتكون خفية

﴿ الثالث والعشرون ﴾ ان تكون العلة وصفا معينا لان تعدية الحكم الى الفرع لا يكون الا بواسطتها فلا بد ان تكون معينة وقيل يكتفي بعلية مبهم من امرين مثلا كأن يقال يحرم الربا في القمح للكيل والجنس أو للطعم

﴿ الرابع والعشرون ﴾ اشترط بعض الاصوليين ان لا يكون دليل العلة بعمومه أو بخصوصه متناولا حكم الفرع لانه حينئذ يجوز اثبات حكم الفرع بهذا الدليل فالعدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت حكم الفرع تطويل بلا فائدة وفي الرجوع الى الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس الى النص لان الحكم يثبت بدليل العلة لا بها والرجوع عن دليل الى آخر اعتراف ببطلان الدليل الاول والمختار عدم الاشتراط بهذا الشرط لجواز تعدد الادلة والغرض حاصل بكل منهما فلا موجب لتعيين أحدهما وهذا قول أكثر الاصوليين ومثاله في العموم قول الشافعية ان قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء دال على علية الطعم للربا فلا حاجة في اثبات

ربوية التفاح مثلا الى قياسه على الحنطة بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث * ومثاله فى المخصوص قول الحنفية ان قوله عليه السلام من قاء أو رعف فليتوضأ دال على أن الخارج النجس ناقض للوضوء فلا يحتاج الى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من أحد السبيلين فى نقض الوضوء للاستغناء عن القياس بالحديث المذكور.

(الخامس والعشرون) اشترط بعض الأصوليين ان لا تكون العلة مخالفة لمذهب صحابى وذلك عند من يقول بحجية قول الصحابى لا عند الجمهور وقد تقدم الكلام على ذلك فى مباحث السنة وان الخلاف انما هو فيما يدرك بالرأى * مثاله ان أبا يوسف ومحمد اضمنا الاجير المشترك كالصباغ والصائغ فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة عملا بقول على رضى الله عنه * وأبو حنيفة رحمه الله تعالى نفى الضمان عنه بالقياس على المودع بجامع ان كلا منهما أمين

مبحث فى الطرق التي يعرف بها كون الشيء علة وتسمى مسالك العلة

اعلم ان الطرق التى تعرف بها العلل الشرعية هى الطرق التى تعرف بها الاحكام الشرعية لان كون الوصف علة شرعا ودليلا على حكم الله تعالى أحد الاحكام لثبوته بالشرع لان الاوصاف كانت موجودة قبل الشرع وليست عللا فتعرف بالطرق التي يعرف بها الاحكام الشرعية وهى الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد ولا يكتفى فى القياس بمجرد وجود الوصف الجامع فى الاصل والفرع بل لابد فى اعتباره من دليل يدل عليه ولذلك احتاج الاصوليون الى بيان مسالك العلة وقد اختلفوا فى عددها وسنذكر منها عشرة

المسلك الاول الاجماع على تعيين العلة

بأن يذكر مايدل على اتفاق المجتهدين فى عصر من الاعصار على كون وصف معين علة للحكم المدين * مثاله الصغر فى ولاية المال لانه علة بالاجماع فيقاس ولاية النكاح على ولاية المال بجامع الصغر فى كل * واعلم ان ولاية نكاح الصغير معلولة بالصغر اتفاقا وأما ولاية نكاح الصغيرة فعلولة بالصغر عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى معلولة بالبكارة فالبكر الصغيرة تثبت عليها الولاية اتفاقا والثيب البالغة لا ولاية

عليها اتفاقا والثيب الصغيرة عليها الولاية عندنا خلافا للشافعي رحمه الله والبكر البالغة لاولاية عليها عندنا وعند الشافعي عليها الولاية واستدلت الحنفية بان الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها وقد ظهر تأثير الصغر في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح لان الصغر مظنة العجز دون البكارة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفؤ من غير رضاها فانه لاينفذ عندنا خلافا له وفي ان الاب يملك تزويج الصغيرة الثيب بدون رضاها عندنا خلافا له * فان قيل ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس * يجاب بان الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظنيا كالاجماع الثابت بخبر الواحد والاجماع السكوتي ويجوز ان يدعي الخصم معارضا في الفرع فكان للخلاف والقياس في الفرع مساغ في الاجتهاد وأما اذا كانت العلة مجمعا عليها قطعا وكانت موجودة في الاصل والفرع مع القطع بعليتهما فلا يسوغ الخلاف معها في مسائل الاجتهاد * والاجماع على نوعين * الاول الاجماع على علة معينة كتعليل ولاية المال بالصغر * الثاني الاجماع على أصل التعليل مع الاختلاف في عين العلة كاجماع السلف على ان الربا في الاصناف الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح معلل وان اختلفوا في العلة ماهي فقال الحنفية القدر والجنس وقال الشافعية الطعم وقال المالكية الاقتيات والادخار قال بعض المحققين التحقيق نفي كون الاجماع من مسالك العلة لان القياسيين ليسوا كل الامة لان المخالفين للقياس بعض الامة فلا تتم دعوى الاجماع بدونهم * وقول امام الحرمين ان منكري القياس ليسوا من علماء الامة ولا من حملة الشريعة فان معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد والنصوص لاتفي بعشر معشار الشريعة * عجيب لان كون منكري القياس ليسوا من علماء الامة من أقبح التعصبات ودعوى ان نصوص الشريعة لاتفي بعشر معشارها لاتصدر الا عمن لايعرف نصوص الشريعة حق معرفتها اه

المسلك الثاني النص على العلة

اعلم أن النص الدال على كون الوصف علة صريحا غير وارد ولكنه قد ورد ألفاظ تقوم مقام لفظ العلة والنص على العلة ينقسم الى قسمين صريح وظاهر * الاول الصريح والمراد به مادل على العلية بالوضع بان كان لايحتمل غيرها ثم الصريح ينقسم الى أقسام أعلاها ماصرح فيه بالعلية كان يقال لعلة كذا أو لسبب كذا

وبعده فى الرتبة ان يقال لاجل كذا أو من أجل كذا * كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة أى القوافل السيارة أو من أجل كذا * كقوله عليه السلام انما جعل الاستئذان من أجل النظر لان لفظ العلة نعلم به العلة من غير واسطة بخلاف قوله لاجل فانه يفيد معرفة العلة بواسطة ان العلة مالأجلها الحكم والدال بلا واسطة أقوى وبعدها لفظ كى مجردة عن حرف النفى كقوله تعالى كى تقر عينها أو متصلة به نحو كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم أى وجب تخميس الفىء كيلا الخ والذى جعل كى من الصريح هو امام الحرمين فى البرهان وخالفه الرازى * وبعده اذن كقوله عليه السلام لما قال دحية رضى الله عنه أجعل لك صلاتى كلها اذن تكفى همك ويغفر ذنبك وبعده المفعول له * نحو ضربته تأديبا * والصريح دلالته على العلة قطعية * الثانى الظاهر وهو ما يكون بحرف دال على العلية ويحتمل الدلالة على غيرها احتمالا مرجوحا * وينقسم الظاهر الى أقسام * أعلاها اللام كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس أى زوال الشمس فان اللام ظاهرة فى التعليل * وقد تستعمل فى غيره كقولك اصلى لله وقول الشاعر

* لدوا للموت وابنوا للخراب * لان ذات الله تعالى لاتصلح ان تكون علة للصلاة والموت لايصلح علة للولادة والخراب لايصلح علة للبناء لان علة الفعل ما يكون باعثا عليه * وبعدها الباء كقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم فانها ظاهرة فى التعليل وقد تأتى للمصاحبة كقوله تعالى اهبط بسلام منا * ثم الفاء الداخلة على السبب والعلة ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وسلم فى المحرم الذى وقصته ناقته لاتخمروا رأسه فانه يبعث ملبيا * أو الداخلة على الحكم وتكون العلة متقدمة كقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لأن التقدير من زنا فاجلدوه ومن سرق فاقطعوه لان الفاء بحسب الوضع للتعقيب ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام * ولما كان الباعث مقدما فى العقل متأخرا فى الخارج جاز ملاحظة الامرين فدخلت الفاء على الحكم لترتبه على العلة المتقدمة عليه عقلا وعلى العلة لترتبها على حكمها الذى يتقدمها فى الوجود ودلالة الظاهر على العلة محتملة وليست قطعية

المسلك الثالث الايماء والتنبيه

اعلم أن بعض الاصوليين كابن الحاجب لم يجعل الايماء والتنبيه قسما مستقلا بل ادخله في مسالك النص و بعضهم جعله مسلكا مستقلا قسيما للنص نظرا الى ان دلالته ليست بحسب الوضع لانه مادل على العلية بقرينة بان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا وضابطه كل اقتران وصف مدعى كونه علة بحكم لولم يكن هو أو نظيره لتعليل الحكم أو نظيره لكان الاقتران بعيدا من الشارع لايليق بفصاحته فيحمل على التعليل منعا للاستبعاد لان ذكر الوصف يتعين ان يكون لفائدة وهي اما كونه علة أو جزء علة أو شرطا * والاظهر كونه علة لأنه الاكثر في تصرفات الشارع * مثال كون عين الوصف علة للحكم قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر أينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن فنبه فيه على ان النقصان علة لمنع البيع والعلية مفهومة من الفاء وكلمة اذن فهو نص ظاهر وايماء أيضا لانه لوقدرنا انتفاءهما وقلنا لايجوز الفاء واذن لكانت الدلالة على العلية بالنقصان باقية كما كانت معهما والحديث المذكور مثال أيضا لما اجتمع فيه الصريح والايماء * ومثال كون نظير الوصف علة لنظير الحكم * ماروى عنه عليه السلام انه لما سألته الجارية الخثعمية وقالت يارسول الله ان أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه أينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وسلم أرأيت لوكان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى * وفي رواية أحق بالقضاء فالخثعمية انما سألت عن الحج وهو دين الله تعالى والنبي عليه السلام ذكر نظيره وهو دين الآدمي فذكره لنظير المسئول عنه مع ترتب الحكم عليه يدل على كونه علة للنفع ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها أن يكون المسئول عنه أيضا علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع ومثل هذا يسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع المسئول عنه بواسطة العلة المومى اليها

(ومسلك الايماء والتنبيه أقسامه ستة)

﴿الأول﴾ مقارنة الوصف بالحكم فانها تشعر بالعلية كقوله صلى الله عليه وسلم

لا يقضي القاضي وهو غضبان فهنا يومئ الى أن العلة لوجوب الكف عن القضاء الغضب لأنه يشغل القلب فلا يحصل الغرض من القضاء وهو ايصال الحق الى مستحقه لانه قد يخطئ في الحكم بشغل قلبه بغيره وقران الوصف بالحكم ايماء بالاتفاق فان ذكر الوصف فقط كقوله وأحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مصرح به والحكم وهو الصحة غير مذكور بل مستنبط من الحل لان الشئ اذا كان حلالا كان صحيحا اذ يلزم من الحل الصحة لتنفير الحل مع انتفاء الصحة اوذكر الحكم فقط كقوله عليه السلام حرمت الخمرة لعينها فالمذكور الحرمة وهو الحكم دون الوصف وهو الشدة المطربة ﴿ففي كون ما ذكر يسمى علة ايماء تقدم على العلة المستنبطة بلا ايماء عند التعارض ثلاثة مذاهب ﴿ أولها ﴾ انه ايماء بناء على ان الايماء هو اقتران الوصف بالحكم مع ذكرهما أو ذكر أحدهما ﴿ وثانيها لايكون بناء على ان الايماء لا يكون الامع ذكرهما ﴿ وثالثها التفصيل وهو ان العلة تكون ايماء اذا ذكر الوصف لانه هو المستلزم للحكم واذا ذكر الحكم فقط لايكون ايماء

﴿ الثاني ﴾ ربط الحكم باسم مشتق فانه مشعر بعلية المشتق منه نحو أكرم العلماء فان ذكر الوصف المشتق يشعر بان الاكرام لاجل العلم ﴿ واعلم ان الأصوليين اختلفوا في اشتراط المناسبة الوصف المومي اليه لصحة علل الايماء فذهب بعضهم الى اشتراطها لان الغالب من تصرفات الشارع أن تكون موافقة لتصرفات العقلاء ولو قال واحد اكرم الجاهل وأهن العالم فكل عاقل انه لم يأمر باكرام الجاهل لجهله ولا باهانة العالم لعلمه وان ذلك لايصلح للتعليل ﴿ وذهب بعضهم الى عدم اشتراط المناسبة بناء على ان العلة بمعنى المعرف وعلى هذا فلا امتناع في جعل الجهل علامة على الاكرام والعلم علامة على الاهانة اذا لم يكن هو الباعث بل الباعث شئ آخر

﴿ الثالث ﴾ ترتيب الحكم على العلة بالفاء وهو على قسمين ﴿ أحدهما أن تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وسلم في قتلى أحد لاتغسلوهم فان كل دم يفوح مسكا يوم القيامة ﴿ ثانيهما ان تدخل الفاء على الحكم وتكون العلة متقدمة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عليه السلام من أحيا أرضا ميتة فهي له وتقدم عد هذا من مسالك النص الظاهر بالنظر الى الفاء ويعد أيضا من الايماء بالنظر الى أن العلية مستفادة بطريق اقتران الوصف بالحكم

﴿ الرابع ﴾ ان يقع الحكم موقع الجواب كما اذا حدثت واقعة فرفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم فحكم عقبها بحكم فانه يدل على كون ماحدث علة لذلك الحكم كما روى ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له هلكت وأهلكت فقال له النبي عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت أهلي في نهار رمضان عمدا فقال له عليه السلام أعتق رقبة فانه يدل على كون الوقاع علة العتق لانا نعلم أن الاعرابي انما سأل النبي عليه السلام عن واقعته ليبين له حكمها شرعا والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب له فيكون السؤال مقدرا في الجواب فكأنه قال واقعت فكفر * وقد علم ان الوصف اذا رتب عليه الحكم بفاء التعقيب تحقيقا فانه يكون علة فكذلك اذا كان الحكم مرتبا عليه بالفاء تقديرا كما هنا وذهب جماعة من الأصوليين الى أن شرط فهم التعليل من هذا القسم أن يدل الدليل على ان الحكم وقع جوابا لأنه من الممكن أن يكون الحكم ذكر ابتداء لاجوابا كما يقول الخادم لسيده طلعت الشمس فيقول السيد اسقني الماء فانه لايدل على سقي الماء بطلوع الشمس بل الفرض ترك مالا يعنيه والاشتغال بما هو بصدده من الخدمة

﴿ الخامس ﴾ الفرق بين حكمين بوصفين *اما بصيغة صفة فيعلم أن احدهما علة لواحد والآخر لآخر مع ذكرهما كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان فهذا يدل على أن الفروسية علة لاستحقاق سهمين والرجولية علة لاستحقاق سهم أومع ذكر احد الوصفين كقوله عليه السلام القاتل لايرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل فوقع الفرق بين القاتل المذكور وبين الوارث المعلوم الذى لم يذكر ولم يتعرض لارثه حيث لم يقل وغير القاتل يرث *واما بصيغة غاية كقوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن فتفريقه بين المنع من قربانهن في الحيض وبين جوازه في الطهر يدل على ان الطهارة علة لجواز القربان والنجاسة بالحيض علة للحرمة *واما بصيغة استثناء كقوله تعالى فنصف مافرضتم الا أن يعفون أى الزوجات عن ذلك النصف فلا شئ لهن فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن يدل على ان العفو علة لسقوط المفروض الذى علته العقد * واما بصيغة الشرط كقوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء

بمايبه فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد فالتفريق بين منع بيع جنس بجنسه متفاضلا و بين جوازه بغير جنسه يدل على ان اختلاف الجنس علة لجواز البيع * وهذا المثال من قبيل ما اجتمع فيه النص والايماء لوجود الفاء الداخلة على الحكم

﴿ السادس ﴾ أن يذكر الشارع عقب الكلام أوفى سياقه شيأ لولم يعلل به الحكم المذكور لم يكن له تعلق بالكلام لا بأوله ولا بآخره وهذا مما يبعد نسبته الى الشارع كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع لان الآية انما سيقت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع فلولم يعلل النهى عن البيع بكونه مانعا من الصلاة أوشاغلا عن المشى اليها لكان ذكره عبثا لان البيع لايمنع منه مطلقا

﴿ تنبيه ﴾ المتمسكون بمسلك الايماء لايدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيأ آخر قادحا فى كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد ومقصودهم هنا بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس أولم يمكن لا بيان مايصح به القياس فان بعض هذه العلل لايمكن بها القياس أصلا نحو السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت الحكم القطعى نصا لاقياسا

(المسلك الرابع)

﴿ الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ﴾

مثاله أن يفعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا بعد وقوع شئ فيعلم أن ذلك الفعل انما كان لاجل ذلك الشئ الذى وقع كأن يسجد للسهو فيعلم ان ذلك السجود انما كان لسهو وقع منه صلى الله عليه وسلم وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره عليه السلام كرجم ماعز لما حصل منه من الزنا فيعلم منه ان الزنا علة الرجم وهكذا الترك له حكم الفعل كتركه صلى الله عليه وسلم للصيد والطيب وهو محرم فان من شاهد يعلم ان ذلك لاجل الاحرام

(المسلك الخامس المناسبة)

اعلم ان كل وصف لا يصلح للعلة فانه لا تأثير لبعض الاوصاف فى الحكم ككونه فى وقت كذا أومكان كذا وكالطول والقصر والذكورة والانوثة والوصف الذى يصلح

علة الحكم هو الذى تكون فيه موافقة للعلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم والصحابة والتابعين فانهم كانوا يعللون بالاوصاف المناسبة للاحكام كتعليل
ثبوت الفرقة باباء احد الزوجين عن الاسلام لانه يناسبه لا باسلام الزوجة لان
الاسلام عرف عاصما للحقوق لاقاطعا لها وكالصغر فانه علة لثبوت الولاية فى النكاح
على الصغيرة لما فى الصغر من العجز وهو يوافق تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام
لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فالعلة فى احدى الصورتين الصغر
وفى الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد
وهو الحكم الذى تندفع به الضرورة وقبيل العلة الشاملة فى الصورتين رفع الحرج
المانع عن التطهير المحتاج اليه لان الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة
بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح والطهارة والولاية هو
الحكم الذى يندفع به الحرج المذكور

والمناسبة فى اللغة الملاءمة وفى الاصطلاح اختلفوا فى تعريفها فالقائلون بعدم تعليل
أفعاله تعالى قالوا انها الملاءمة لافعال العقلاء فى العادات كما يقال هذه اللؤلؤة مناسبة
لهذه اللؤلؤة فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقته لعادة العقلاء من ضم الشئ
الى ما يوافقه والقائلون بتعليلها قالوا المناسبة كون الوصف بحيث يجلب للانسان
نفعا أو يدفع عنه ضررا وقد تسمى المناسبة التأثير وهو المراد فى قول الاصوليين
وانما اعتبر التأثير وينحصر فى أربعة أقسام

﴿الاول﴾ ان يظهر تأثير عين الوصف فى عين ذلك الحكم فلا يبقى بين الاصل والفرع
مباينة الا تعدد المحل فانه اذا ثبت ان علة الربا فى الحنطة الكيل فالارز ملحق به بلا شبهة
وكذا ان ثبت ان علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعا * مثاله قياس القتل بالمثقل
على القتل بالمحدد فى وجوب القصاص بجامع كونه قتلا عمدا ظلما فانه قد عرف تأثير
خصوص كونه قتلا عمدا ظلما فى خصوص الحكم وهو وجوب القصاص فى النفس
فى القتل بالمحدد ومثله ان يقال حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم فالنبيذ يلحق
بالخمر لا تفاوت بين العلتين ولا بين الحكمين وهذا القسم متفق عليه * فان قيل كيف
يكون الحكم الثابت فى محل كالنبيذ عين الحكم الثابت فى محل آخر كالخمر والعرض
واحد لا يحل محلين * يجاب بان المراد من العين هنا المثل ولذا عبر صدر الشريعة بلفظ
النوع بدل العين حيث قال والمراد بالنوع العين أوردها بدلها لئلا يتوهم ان المراد

هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لاعلاقة له

﴿ الثانى ﴾ ان يظهر تأثير عينه فى جنس ذلك الحكم * اذا قلنا فى الفأرة والحية سقط حرج النجاسة بعلة الطواف وهو وصف ظهر أثره فى سقوط حرج الاستئذان فيما ملكت أيماننا لان حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لا عينه فالمراد بالجنس المجانس فالمتجانسان هما المتحدان من حيث الجنس لا الجنس المنطق لان حرج الاستئذان ليس بمقول على حرج النجاسة ونحوه بل هما تحت جنس الحرج ثم لو قسنا الفأرة والحية فى سقوط النجاسة بالهرة بعلة الطواف كان من القسم الأول لانه يكون ظهر أثر عين الوصف وهو الطواف فى عين الحكم المدعى تعديته وهو سقوط النجاسة بالنص * ومثاله أيضا قياس تقديم الاخوة لابوين على الاخوة لاب فى ولاية النكاح على تقديمهم فى الارث فان الاخوة لابوين نوع واحد فى الموضعين ولم يعرف تأثيره فى التقديم فى ولاية النكاح ولكن عرف تأثيره فى جنسه وهو التقديم عليهم فيما ثبت لكل واحد منهم عند عدم الاب كما فى الارث والتقديم فى الارث نوع مخالف للتقديم فى الولاية لكنهما متشاركان فى جنس التقديم فالشارع اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين فى جنس هذا الحكم وهو مطلق التقديم لا عينه وهو التقديم فى خصوص النكاح

﴿ الثالث ﴾ أن يؤثر جنس الوصف فى عين الحكم ومثاله قياس اسقاط القضاء عن الحائض على اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر بتعليل المشقة والمشقة جنس واسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يشتمل على صنفين اسقاط قضاء الكل واسقاط قضاء البعض

﴿ الرابع ﴾ تأثير جنس الوصف فى جنس الحكم كقياس سقوط الزكاة عن الصبى على سقوط الصلاة عنه فان العجز بواسطة عدم العقل الكامل الذى هو جنس لنوع صغر الصبى مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة وكتعليل كون حد الشرب ثمانين بانه مظنة القذف لكونه مظنة الافتراء فوجب أن يقام مقامه قياسا على الخلوة فانها لما كانت مظنة الوطء اقيمت مقامه وهذه الاقسام الأربعة حجة

والوصف الذى لم يظهر تأثيره باعتبار الجنس والنوع كما تقدم ليس بحجة عندنا

وعند الشافعية يكتفى فى العلة بالاخالة وتسمى تخريج المناط * أى تنقيح ماعلق الشارع الحكم به وسميت مناسبة الوصف بالاخالة لان بها يخال أى يظن ان الوصف علة فاذا وقع فى القلب خيال الصحة كان ذلك حجة كما اذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل محسوس وجب الرجوع الى شهادة القلب ويجب العمل بما يقع فى قلبه أنه جهة الكعبة فاذا حصل الظن بالعلية بابداء المناسبة بين الحكم والوصف بان يكون جالبا لنفع أودافعا لمضرة كالتحريم والاسكار فانه مورث لمفسدة فيناسب التحريم لدفعها والظن واجب الاتباع فبعض الشافعية ذهب الى ان المميز للعلة عما عداها هو الاخالة وهى تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها و بين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره بل بايقاع خيال العلية فى القلب و بعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفى بل يجب بعدها شهادة الاصول فيقابل بقوانين الشرع فيطابقها * مثاله ان يقال لاتجب الزكاة فى ذكور الخيل فلاتجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث ﴿واعلم﴾ ان الوصف المناسب ينقسم الى ثلاثة أقسام

﴿الاول﴾ ماعلم اعتبار الشرع له بايراد الحكم على وفقه وهو المراد بقولهم شهادة أصل معين وليس المراد باعتبار الشارع له التنصيص عليه أوالايماء اليه والالم تكن العلة مستفادة من المناسبة

﴿ الثانى﴾ ماعلم الغاء الشارع له كما فى ايجاب صوم شهرين متتابعين على ملك جامع فى رمضان لان القصد الانزجار وهو لا ينزجر بالعتق فهذا وان كان قياسا لكن الشرع ألغاه لانه أوجب الكفارة مرتبة من غير تفرقة بين المكلفين ويسمى هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار

﴿ الثالث﴾ مالا يعلم اعتباره ولا الغاؤه ويسمى بالمرسل ويعبر عنه أيضا بالمصالح المرسلة وقد اشتهر انفراد المالكية به حتى جوزوا ضرب المتهم بالسرقة ليقر فالحكم الجواز والوصف المناسب التهمة والحكم الاقرار وهو قول ضعيف عندهم فان كان غريبا أوثبت الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام الرازى والغزالى بقبوله والمختار انه مردود وشرط الغزالى فى قبوله شروطا ثلاثة ان تكون المصلحة ضرورية وقطعية لاظنية وكلية لاجزئية * مثاله اذا تترس الكفار بجمع من المسلمين وعلمنا انا اذا تركناهم استولوا علينا وقتلونا ولو رمينا الترس يتخلص أكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وحفظ نفوس عامة المسلمين داعية الى

جواز الرمي الى الترس فانا نسلم قطعا ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين وانما نجوزه عند القطع وبهذا الاعتبار تخصيص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ أهل الاسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد واستخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فلو تترس الكافر بمسلم في القلعة لا يحل رمي الترس لان فتحها ليس بيقين واذا لم نعلم تسلطهم علينا ان تركنا رمي الترس لم يحل أيضا وكذا اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة ليست بكلية

(تنبيه) اعلم ان الحنفية لا يعتبرون الاخالة أصلا لانها وان كانت مفيدة للظن لكنها لم تعتبر لتخلف الاحكام عنها كثيرا كما في المناسب الملغى الافتاء كالصنائع الشاقة فانها مناسبة للتخفيف أشد من مناسبة السفر ومع ذلك فالشارع لم يعتبرها وهاهنا اعتراض وهو انه لو تم ما ذكرتم لزم أن لا يكون ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم حجة أصلا فانه انما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم ولا يلزم منه تأثير نوع في نوع آخر من الحكم فلم يبق الا مجرد الظن وهو لا يغني من الحق شيأ فما هو جوابكم هو جوابنا وأجيب بانه لما دل المناسبة على صلوحه للعلية وثبت اعتبار الشارع جنسها في جنس الحكم أو نوعه حدث ظن اعتباره اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع واعلم ان مسلك المناسبة هو عمدة القياس ومحل غموضه ووضوحه

(المسلك السادس السبر والتقسيم)

السبر في اللغة الاختبار ومنه السبر الذي يختبر به الجرح فانه يقال له المسبار وفي الاصطلاح اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم لا والتقسيم هو ان العلة اما كذا واما كذا فكان المناسب تقديم التقسيم على السبر في اللفظ الا ان الاصوليين جعلوا اللقب لهذا المسلك السبر والتقسيم فهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان نقول بحثت فلم أجد سوى هذه الاوصاف التي ذكرتها والاصل عدم

ما سواها وهذا اذا كان أهلا للبحث وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفى في ذلك الظن وذلك بوجوه * الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه

﴿الثاني﴾ كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر فانهما لم يعتبرا في القصاص فيقتل الطويل بالقصير ولا في الكفارة فتعطى الكسوة القصيرة للطويل وعكسه ولم يعتبرا في الارث ولا غيره فلا يعلل بهما حكم أصلا أو في الحكم المبحوث فيه كالذكورة والانوثة في العتق

﴿الثالث﴾ عدم ظهور المناسبة فيكفي المستدل أن يقول بحثت فلم أجد له مناسبة *مثال ذلك أن يقول في قياس الذرة على الحنطة بجامع الكيل في الربوية بحثت في أوصاف الحنطة فلم أجد مايصلح علة الربا في بادئ الرأي الا الطعم أو القوت أو الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلحان لذلك لجريان الربا في الذهب وليس بطعم ولجريان الربا في الملح مع انه ليس بقوت فتعين الثالث وهو الكيل للعلية ومثله أن يقول لابد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق الذي يوجد في الاصل دون الفرع أو الوصف المشترك وهو الذي يوجد فيهما لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته بان يقول العلة في حرمة الخمر اما كونه من ماء العنب وأما كونه مسكرا والاول ملغى في الشرع فثبت ان علتها الاسكار وهو متعد الى النبيذ فيحرم أيضا واذا اتفق الخصمان على ابطال ماعدا وصفين من أوصاف الاصل واختلفا في تعيين العلة يكفي المستدل الترديد بينهما كما اذا ثبت عدم علية غيرهما بالاجماع كاجماعهم على أن علة الولاية في نكاح الصغيرة اما الصغر أو البكارة فهذا اجماع على نفي ماعداهما وينقسم السبر والتقسيم الى قسمين

﴿أولهما﴾ ان يدور بين النفي والاثبات ويسمى منحصرا ويكون في القطعيات كقولنا العالم اما قديم أو حادث بطل ان يكون قديما فثبت انه حادث ويكون في الظنيات كما تقدم في قياس الذرة على الحنطة في المثال المتقدم وحصول هذا التقسيم في الشرعيات عسر جدا كما قاله الصفي الهندي ويشترط في حجية هذا المسلك ان يقع الاتفاق على أن العلة لا تركيب فيها كما في مسألة الربا المتقدمة أما اذا لم يقع الاتفاق لم يكن صحيحا لانه اذا بطل كونه علة مستقلة جاز أن يكون جزأ من اجزائها واذا انضم الى غيره صار علة مستقلة فلابد من ابطال كونه علة أو جزء علة ويشترط أن يكون

حاصر لجميع الاوصاف وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها فى ذلك أو يعجز عن اظهار وصف زائد

(ثانيهما) أن لا يدور بين النفى والاثبات أو دار ولكن كان الدليل على نفى ماعدا الوصف المعين فيه ظنيا و يسمى المنتشر ثم ان كان الحصر والابطال قطعيا فالمسلك قطعى مقبول عند الكل و يكون بمنزلة مسلك النص والاجماع فلا خلاف فى صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص أو اجماع وان كان كل منهما ظنيا أو أحدهما ظنيا فهو ظنى مختلف فيه فذهب أكثر الشافعية والمالكية الى أنه حجة لانه يفيد ظن العلية وكل ما هو كذلك يقبل وذهب أكثر الحنفية الى انه ليس بحجة لان الوصف الباقى بعد الابطال لم يثبت اعتباره شرعا

(المسلك السابع الشبه)

(اعلم) أن الشبه هو الوصف الذى لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن الشارع اعتبره فى بعض الصور باثبات الحكم فى محل وجوده فيه فهذا يوهم كون الوصف الشبهى مناسبا للحكم فهو دون المناسب وفوق الطردى ولاجل شبهه بكل منهما سمى الشبه ، مثاله قول الشافعية فى قياس ازالة الخبث على ازالة الحدث فى وجوب الماء لها ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا تجوز بغير الماء كالوضوء فانه طهارة لا تجوز بغير الماء من المائعات فالجامع كون كل منهما طهارة تراد للصلاة وهو وصف شبهى لا تظهر مناسبته لوجوب الماء فى ازالة الخبث بعد البحث التام وانما اعتبار الشارع للطهارة فى بعض الصور كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسب والمناسب للطهارة ازالة ما هو نجس لكن فى الحدث لا يمكن ازالته الا بالتعبد وذلك بالماء لان زوال المانع الشرعى لا يستقل العقل بادراكه من غير ورود الشرع لان اعضاء الوضوء طاهرة ليس بها نجاسة حسية ولكن الشارع لما حكم بزوال الطهارة عند خروج النجس أدرك العقل أن هذا الحكم لاجل هذا الوصف وفى الخبث بازالة عينه وهذا أمر معقول يحصل بكل مائع قالع للنجاسة كالخل وماء الورد فقياس المائعات على الماء فى ازالة الخبث باعتبار أنها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يتصور فى الحدث لانه أمر مقدر لا يتصور قلعه الا بالماء لانه قالع ومطهر وباقى المائعات فيها القلع دون التطهير فلا يمكن قياس المائعات على الماء فى الحدث بجامع التطهير لانه غير موجود

فيها ولابجامع القلع لعدم تصوره في الحدث واستدل الشافعية على تعين الماء في ازالة الخبث بقوله تعالى وأنزلنا من السماء ماءطهورا وقوله عليه السلام الماء طهور وأجاب الحنفية عن ذلك بان ماذكر لايدل على أن غير الماء ليس بطهور وبان الواجب في الخبث ازالة العين النجسة واستعمال الماء ليس مقصودا لذاته بدليل أن من قطع موضع النجاسة أوالقى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء فلوكان استعمال الماء مقصودا بالذات لم يسقط عنه ولايخفى أن الشبه عام أريد به خاص لان الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لان كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالاصل بجامع بينهما والشبه ليس مسلكا ولاعلة عندنا * وعند بعض الشافعية وعند أكثر الشافعية هو علة وليس بمسلك بل ان ثبت بمسلك من المسالك قبل والا لا وكثير من الاصوليين على انه مسلك ضعيف لايصار اليه مع امكان مسلك آخر

(المسلك الثامن الطرد والدوران)

(اعلم) أن القائلين بالطرد اتفقوا على صحة العلة من غير مناسبة وتأثير واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم الطرد هو وجود الحكم عند وجود الوصف وقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدم الوصف ويسمى بالطرد والعكس وبالدوران كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا * ومثاله ماقاله بعضهم في الاستدلال على ان الخل غير مطهر مائع لم يعهد بناء القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن بخلاف الماء فانه تبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة ولايخفى ان بناء القنطرة وعدمه لامناسبة فيه للحكم الذى هو ازالة النجاسة * واختلفوا فيه فقال الحنفية وبعض الشافعية كالغزالى انه لايفيد العلية لاقطعا ولاظنا لان العلة عندنا شرطها التأثير ومجرد مقارنة الوصف لايدل على العلية فقد حصلت المقارنة في الجوهر مع العرض وذات الله مع صفاته وليس احدهما علة للآخر بل هما متلازمان وكذا المتضايفان كالابوة والبنوة فانهما متلازمان وجودا وعدما مع ان أحدهما ليس بعلة للآخر لوجوب تقدم العلة على المعلول ووجوب تصاحب المتضايفين * وقال أكثر الشافعية انه يدل على العلية ظنا لان العلل الشرعية أمارات على الاحكام فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف أمارة للحكم فلا حاجة بعدذلك الى معنى

يعقل لانا اذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الامير غلب على ظننا كون القاضي في دار الامير * واعلم انهم اعتبروا في الدوران ظهور مناسبة ما بين الوصف والحكم كما لو دعي انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى أن الاطفال يعلمون ذلك وجعل مجرد الطرد خاليا عن المناسبة وهذا هو الفرق بينهما

المسلك التاسع تنقيح المناط

التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز والمناط هو العلة وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز لان الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره ومعنى تنقيح المناط تهذيب العلة وتلخيصها وفي اصطلاح الاصوليين الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق بان يقال لا فرق بين الأصل والفرع الا كذا وذلك لا مدخل له في الحكم فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له * مثاله قياس الامة على العبد في السراية فانه لا فرق بينهما الا وصف الذكورة وهو ملغى بالاجماع فثبتت السراية في الأمة للوصف الذي شاركها فيه العبد قال الفخر الرازي ان هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر * ورد بأن بينهما فرقا لان الحصر في السبر والتقسيم لنفس العلة وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطاله لا لتعيين العلة * قال الغزالي واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص ولا لكونه من الاعراب ولا لكون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من الأوصاف التي لا اعتبار لها في الشرع للعلية حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا فأناط الشافعية الكفارة بالجماع وأناط الحنفية الكفارة بمطلق الافطار فأرادوا عدم اعتبار كون الفعل المفطر وقاعا لانه لا مدخل لخصوصه في العلة لمساواته لغيره في تفويت ركن الصيام الذي هو الامساك فيكون المناط لوجوب الكفارة هو الافساد عمدا بمشتهى

واما تخريج المناط

فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص والاجماع دون علته

كالنظر فى اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر

المسلك العاشر تحقيق المناط

وهو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو اجماع فيجتهد فى وجودها فى صورة النزاع كتحقيق ان النباش سارق لأنه وجد منه أخذ المال خفية فتقطع يده خلافا للحنفية ويسمى تحقيق المناط لان المناط وهو الوصف علم انه مناط وبقى النظر فى تحقيق وجوده فى الصورة المعينة التى خفى فيها العلة * قال الغزالى هذا النوع من الاجتهاد لاخلاف فيه بين الامة

مبحث فى تقسيم العلة

العلة باعتبار التعدى وعدمه تنقسم الى متعدية كالاسكار للخمر والى قاصرة كالطعم للربا وتقدم ذلك فى شروط العلة * وتنقسم العلة باعتبار المقاصد التى تدل على اعتبارها الى ثلاثة أقسام

القسم الاول

ضرورية وهى ما انتهت الحاجة فيها الى حد الضرورة لكونها من المهمات التى نظام العالم مرتبط بها وهى ستة حفظ الدين بوجوب الجهاد لأن التضاد فيه يفضى الى مفاسد كثيرة فالشافعية عللوا الجهاد بالكفر والحنفية عللوا بالحرابة لان كفر الغير لا يضر المؤمن وحرابته هى الموجبة لقتالهم ولذلك لا يقتل من لم يحارب كالرهبان والصبيان والمقصود من حفظ الدين لا يتم مع حرابتهم فانها مفضية لقتل المسلم أو لفتنته عن دينه فكونه واجبا لحفظ الدين هو معنى وجوبه لحرابتهم فلا خلاف فى المعنى * وحفظ النفس بالقصاص وحفظ العقل بحرمة المسكر وبالحد وحفظ النسب بحرمة الزنا وحده وحفظ المال بعقوبة السارق وقاطع الطريق وحفظ العرض بحد القذف وهو مكمل لحفظ النفس لان القذف قد يؤدى الى المقاتلة فمن نظر الى ذلك لم يجعله سادسا ويلحق بالستة المذكورة مكمل الضرورى كتحريم قليل الخمر * ووجوب الحد فيه لان قليلها يدعو الى كثيره وتحريم البدعة والمبالغة فى عقوبة المبتدع الداعى اليها والمبالغة فى حفظ النسب بتحريم النظر والمس والتعزير على ذلك وهذا القسم يسمى بالمناسب الحقيقى

يعقل لانا اذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الامير غلب على ظننا كون القاضي في دار الامير * واعلم انهم اعتبروا في الدوران ظهور مناسبة ما بين الوصف والحكم كما لو دعى انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى أن الاطفال يعلمون ذلك وجعل مجرد الطرد خاليا عن المناسبة وهذا هو الفرق بينهما

المسلك التاسع تنقيح المناط

التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز والمناط هو العلة وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز لان الحكم لما علق بها كان كالشئ المحسوس الذي تعلق بغيره ومعنى تنقيح المناط تهذيب العلة وتلخيصها وفي اصطلاح الاصوليين الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق بان يقال لافرق بين الأصل والفرع الا كذا وذلك لامدخل له في الحكم فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له * مثاله قياس الامة على العبد في السراية فانه لافرق بينهما الا وصف الذكورة وهو ملغى بالاجماع فثبتت السراية في الأمة للوصف الذي شاركها فيه العبد قال الفخر الرازي ان هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر * ورد بأن بينهما فرقا لان الحصر في السبر والتقسيم لنفس العلة وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطاله لالتعيين العلة * قال الغزالي واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين مادل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لامدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان انه لامدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص ولا لكونه من الاعراب ولا لكون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من الأوصاف التي لااعتبار لها في الشرع للعلية حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا فأناط الشافعية الكفارة بالجماع وأناط الحنفية الكفارة بمطلق الافطار فارادوا عدم اعتبار كون الفعل المفطر وقاعا لانه لامدخل لخصوصه في العلة لمساواته لغيره في تفويت ركن الصيام الذي هو الامساك فيكون المناط لوجوب الكفارة هو الافساد عمدا بمشتهى

واما تخريج المناط

فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص والاجماع دون علته

كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر

المسلك العاشر تحقيق المناط

وهو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو اجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع كتحقيق ان النباش سارق لأنه وجد منه أخذ المال خفية فتقطع يده خلافا للحنفية ويسمى تحقيق المناط لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط وبقى النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة التي خفي فيها العلة * قال الغزالي هذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الامة

مبحث في تقسيم العلة

العلة باعتبار التعدي وعدمه تنقسم الى متعدية كالاسكار للخمر والى قاصرة كالطعم للربا وتقدم ذلك في شروط العلة * وتنقسم العلة باعتبار المقاصد التي تدل على اعتبارها الى ثلاثة أقسام

القسم الاول

ضرورية وهي ما انتهت الحاجة فيها الى حد الضرورة لكونها من المهمات التي نظام العالم مرتبط بها وهي ستة حفظ الدين بوجوب الجهاد لأن الفساد فيه يفضي الى مفاسد كثيرة فالشافعية علاوا الجهاد بالكفر والحنفية علاوا بالحرابة لان كفر الغير لا يضر المؤمن وحرابته هي الموجبة لقتالهم ولذلك لا يقتل من لم يحارب كالرهبان والصبيان والمقصود من حفظ الدين لا يتم مع حرابتهم فانها مفضية لقتل المسلم أو لفتنته عن دينه فكونه واجبا لحفظ الدين هو معنى وجوبه لحرابتهم فلا خلاف في المعنى * وحفظ النفس بالقصاص وحفظ العقل بحرمة المسكر وبالحد وحفظ النسب بحرمة الزنا وحده وحفظ المال بعقوبة السارق وقاطع الطريق وحفظ العرض بحد القذف وهو مكمل لحفظ النفس لان القذف قد يؤدي الى المقاتلة فمن نظر الى ذلك لم يجعله سادسا ويلحق بالستة المذكورة مكمل الضروري كتحريم قليل الخمر * ووجوب الحد فيه لان قليلها يدعو الى كثيره وتحريم البدعة والمبالغة في عقوبة المبتدع الداعي اليها والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والتعزير على ذلك وهذا القسم يسمى بالمناسب الحقيقي

يعقل لانا اذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الامير غلب على ظننا كون القاضي في دار الامير * واعلم انهم اعتبروا في الدوران ظهور مناسبة ما بين الوصف والحكم كما لو دعى انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى أن الاطفال يعلمون ذلك وجعل مجرد الطرد خاليا عن المناسبة وهذا هو الفرق بينهما

المسلك التاسع تنقيح المناط

التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز والمناط هو العلة وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز لان الحكم لما علق بها كان كالشئ المحسوس الذي تعلق بغيره ومعنى تنقيح المناط تهذيب العلة وتلخيصها وفي اصطلاح الاصوليين الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق بان يقال لافرق بين الأصل والفرع الا كذا وذلك لامدخل له في الحكم فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له * مثاله قياس الامة على العبد في السراية فانه لافرق بينهما الا وصف الذكورة وهو ملغى بالاجماع فتثبت السراية في الأمة للوصف الذي شاركها فيه العبد قال الفخر الرازي ان هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر * ورد بأن بينهما فرقا لان الحصر في السبر والتقسيم لنفس العلة وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطاله لا لتعيين العلة * قال الغزالي واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين مادل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لامدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان انه لامدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص ولا لكونه من الاعراب ولا لكون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من الأوصاف التي لااعتبار لها في الشرع للعلية حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا فأناط الشافعية الكفارة بالجماع وأناط الحنفية الكفارة بمطلق الافطار فارادوا عدم اعتبار كون الفعل المفطر وقاعا لانه لامدخل لخصوصه في العلة لمساواته لغيره في تفويت ركن الصيام الذي هو الامساك فيكون المناط لوجوب الكفارة هو الافساد عمدا بشهوة

واما تخريج المناط

فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص والاجماع دون علته

كالنظر فى اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر

المسلك العاشر تحقيق المناط

وهو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو اجماع فيجتهد فى وجودها فى صورة النزاع كتحقيق ان النباش سارق لأنه وجد منه أخذ المال خفية فتقطع يده خلافا للحنفية ويسمى تحقيق المناط لان المناط وهو الوصف علم انه مناط وبقى النظر فى تحقيق وجوده فى الصورة المعينة التى خفى فيها العلة * قال الغزالى هذا النوع من الاجتهاد لاخلاف فيه بين الامة

مبحث فى تقسيم العلة

العلة باعتبار التعدى وعدمه تنقسم الى متعدية كالاسكار للخمر والى قاصرة كالطعم للربا وتقدم ذلك فى شروط العلة * وتنقسم العلة باعتبار المقاصد التى تدل على اعتبارها الى ثلاثة أقسام

القسم الاول

ضرورية وهى ما انتهت الحاجة فيها الى حد الضرورة لكونها من المهمات التى نظام العالم مرتبط بها وهى ستة حفظ الدين بوجوب الجهاد لأن التضاد فيه يفضى الى مفاسد كثيرة فالشافعية عللوا الجهاد بالكفر والحنفية عللوا بالحرابة لان كفر الغير لايضر المؤمن وحرابته هى الموجبة لقتالهم ولذلك لايقتل من لم يحارب كالرهبان والصبيان والمقصود من حفظ الدين لايتم مع حرابتهم فانها مفضية لقتل المسلم أو لفتنته عن دينه فكونه واجبا لحفظ الدين هو معنى وجوبه لحرابتهم فلا خلاف فى المعنى * وحفظ النفس بالقصاص وحفظ العقل بحرمة المسكر وبالحد وحفظ النسب بحرمة الزنا وحده وحفظ المال بعقوبة السارق وقاطع الطريق وحفظ العرض بحد القذف وهو مكمل لحفظ النفس لان القذف قد يؤدى الى المقاتلة فمن نظر الى ذلك لم يجعله سادسا ويلحق بالستة المذكورة مكمل الضرورى كتحريم قليل الخمر * ووجوب الحد فيه لان قليلها يدعو الى كثيره وتحريم البدعة والمبالغة فى عقوبة المبتدع الداعى اليها والمبالغة فى حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والتعزير على ذلك وهذا القسم يسمى بالمناسب الحقيقى

بمستقل لانا اذا رأينا غضب القاضي واقفا على باب الامير غضبى قلنا كون القاضي في هذا الامر * واما الثاني فاعتبروا في الدوران ظهور مناسبة ما بين الوصف والحكم كالوصف الحاصل بامر فغضب ثم تركه فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى أن الاطفال يعلمون ذلك ويسمى مجرد الطرد خاليا عن المناسبة وهذا هو الفرق بينهما

المسلك التاسع تنقيح المناط

التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز والمناط هو العلة وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز لان الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره ومعنى تنقيح المناط تهذيب العلة وتخليصها وفي اصطلاح الاصوليين الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق بان يقال لافرق بين الاصل والفرع الا كذا وذلك لامدخل له في الحكم فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له * مثاله قياس الامة على العبد في السراية فانه لافرق بينهما الا وصف الذكورة وهو ملغى بالاجماع فتثبت السراية في الأمة للوصف الذي شاركها فيه العبد قال الفخر الرازي ان هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر * ورد بأن بينهما فرقا لان الحصر في السبر والتقسيم لنفي العلة وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطاله لا لتعيين العلة * قال الغزالي واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين مادل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لامدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان انه لامدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص ولا لكونه من الاعراب ولا لكون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من الأوصاف التي لا اعتبار لها في الشرع بالكلية حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا فأناط الشافعية الكفارة بالجماع وأناط الحنفية الكفارة بمطلق الافطار فارادوا عدم اعتبار كون الفعل المفطر وقاعا لانه لامدخل لخصوصه في العلة لمساواته لغيره في تفويت ركن الصيام الذي هو الامساك فيكون المناط لوجوب الكفارة هو الافساد عمدا بشهوة

واما تخريج المناط

فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص والاجماع دون علته

كالنظر في اثبات كون المسكر علة لحرمة الخمر

المسلك العاشر تحقيق المناط

وهو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو اجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع كتحقيق ان النباش سارق لأنه وجد منه أخذ المال خفية فتقطع يده خلافا للحنفية و يسمى تحقيق المناط لان المناط وهو الوصف علم انه مناط وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة التي خفي فيها العلة * قال الغزالي هذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الامة

مبحث في تقسيم العلة

العلة باعتبار التعدي وعدمه تنقسم الى متعدية كالاسكار للخمر والى قاصرة كالطعم للربا وتقدم ذلك في شروط العلة * وتنقسم العلة باعتبار المقاصد التي تدل على اعتبارها الى ثلاثة أقسام

القسم الاول

ضرورية وهي ما انتهت الحاجة فيها الى حد الضرورة لكونها من المهمات التي نظام العالم مرتبط بها وهي ستة حفظ الدين بوجوب الجهاد لأن التضاد فيه يفضي الى مفاسد كثيرة فالشافعية عللوا الجهاد بالكفر والحنفية عللوا بالحرابة لان كفر الغير لا يضر المؤمن وحرابته هي الموجبة لقتالهم ولذلك لا يقتل من لم يحارب كالرهبان والصبيان والمقصود من حفظ الدين لا يتم مع حرابتهم فانها مفضية لقتل المسلم أو لفتنته عن دينه فكونه واجبا لحفظ الدين هو معنى وجوبه لحرابتهم فلا خلاف في المعنى * وحفظ النفس بالقصاص وحفظ العقل بحرمة المسكر وبالحد وحفظ النسب بحرمة الزنا وحده وحفظ المال بعقوبة السارق وقاطع الطريق وحفظ العرض بحد القذف وهو مكمل لحفظ النفس لان القذف قد يؤدي الى المقاتلة فمن نظر الى ذلك لم يجعله سادسا ويلحق بالستة المذكورة مكمل الضروري كتحريم قليل الخمر * ووجوب الحد فيه لان قليلها يدعو الى كثيرها وتحريم البدعة والمبالغة في عقوبة المبتدع الداعي اليها والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر والمس والتعزير على ذلك وهذا القسم يسمى بالمناسب الحقيقي

القسم الثاني حاجية

وهي التي لم تنته الحاجة اليها الى حد الضرورة كالبيع بالثمن المعين والاجارة [illegible] المقسمة والشركة والشركة في الربح فانها اذا لم تشرع لم يلزم فوات شئ من الضروريات الخمس المتقدمة غالبا لكن يحتاج اليها الانسان في المعيشة فتكون من الحاجية دون الضرورية وقد يكون بعض الجزئيات من الضرورية كاستئجار المرضعة للطفل مثلا اذ لو لم تشرع تلفت نفس الطفل وكذا شراء مقدار القوت واللباس فانه يحتاج الى دفع حاجة المحتاج اليها بهذه العقود ولكن لندرتها لا تخرج كليات العقود عن الحاجية والامثلة وهذا التعليل من قبيل الضروري لحفظ النفس ويلحق بالحاجية مكملها وجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الولي في تزويج الصغيرة لدوام النكاح وحسن المعاشرة والعلة الحاجية هي الوصف الحاجي ويسمى بالمناسب الحاجي

(القسم الثالث تحسينية)

وهي ما لا يكون ضروريا ولا حاجيا اليه بان كان من قبيل اختيار الاحسن في محاسن العادات كحرمة القاذورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق لان نفرة الطباع منها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها لانها مفتاح الاخلاق السيئة ونبينا صلى الله عليه وسلم موصوف بتشريع مكارم الاخلاق قال تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وكسلب العبد أهلية الولاية من الشهادة والقضاء وغيرهما لانها منصب شريف والعبد خسيس والجمع بينهما غير مناسب فسلب الولاية عنه أحسن عرفا لان السيد اذا كان له عبد ذو فضائل وآخر دونه فيها استحسن عرفا ان يفوض العمل اليهما بحسب فضيلتهما فيجعل الافضل للافضل وان كان كل منهما يمكنه القيام بما يقوم به الآخر فالعلة كونه رقيقا والحكم سلب الولاية والحكمة نقص الرقيق وخسته عن احلى

(وتنقسم العلة باعتبار ترتب الاحكام عليها الى أربعة أقسام)

(الاول) أن يحصل حصول العلة يقينا كالبيع الصحيح شرع لثبوت الملك في البدلين وهو يحصل عقيبه يقينا

(الثاني) أن يحصل عقبه ظنا كالقصاص فانه شرع للانزجار عن ارتكاب القتل

وهو يحصل به غالبا لان الممتنعين عن القتل أكثر من المرتكبين وهذان القسمان
متفق على صحة التعليل بهما

(الثالث) ان يحصل مقصوده شكا بأن يتساوى حصوله ونفيه ولم يوجد له مثال في الشرع
وقد مثلوا له بحد الخمر فانه شرع للزجر عن شربها حفظا للعقل وقد ثبت حدها
مع الشك في الانزجار عن شربها لان الشاربين مثل الممتنعين وفيه أن عدم
الانزجار انما هو لعدم التوانى في اقامة الحد فلو أقيم حده لامتنع الاكثرون

(الرابع) ان يحصل وهما كنكاح الآيسة فان عدم النسل أرجح فيها من
النسل لأن التناسل وان كان ممكنا عقلا غير انه بعيد عادة فكان افضاء الحكم
بصحة نكاح الآيسة الى مقصود التناسل مرجوحا والنكاح انما شرع للنسل فالحكم
جواز النكاح والعلة الاحتياج اليه والحكمة التوالد وكحكمة السفر شرعت للمشقة
مع ظن عدمها في سفر الملك المرفه مع انه مرخص له الافطار والقصر قطعا * وقد
أنكر القسم الثالث والرابع لانه لا فائدة في شرع حكم لا يفضى الى ماهو مقصود منه
* والمختار جواز التعليل بهما لان المعتبر في كون الوصف علة في افضائه للحكم
الحصول في نوع الوصف فاذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد يصلح علة ولو لم يترتب
على بعض أشخاصه ولهذا جاز نكاح الآيسة مع ظن عدم النسل وثبتت الرخصة للملك
بسفره مع انتفاء المشقة لأن المقاصد متفرعة على النوع فان المقصود وان لم يكن في
نكاح الآيسة وسفر الملك المرفه الا انه ظاهر فيما عداهما ولو كان المقصود من شرع
الحكم معدوما قطعا كما في الحاق ولد مغربية بمشرقى تزوج بها وقد علم عدم تلاقيهما
فلا يعتبر عند الجمهور لتعذر الملاقاة بينهما * واحتمال الكرامة بعيد لا يعتد به لأن
الكلام فيما ظهر انتفاؤه خلافا لأبي حنيفة فانه يجيز ذلك نظرا الى ظاهر العلة التي
هي العقد لا الى ماتضمنته العلة من الحكمة التي هي حصول النسل كما قاله الجمهور
وبتعذر القطع بعدم الملاقاة لأن ثبوتها جائز لجواز ان يكون صاحب كرامة أو صاحب
جنى

(مبحث في تقسيم القياس)

ينقسم القياس باعتبار تبادر الذهن اليه بلا تأمل وعدم تبادره اليه الا بالتأمل
الى جلي وخفي * فالقياس الجلي ماقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع كقياس

الأمة على العبد في أحكام العتق ولا فارق بينهما الا ذلك فصار التعليل بنفي الفارق هو القياس الذي هو ما يكون بنفي الفارق فيسمونه كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة لأنه لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة * ولذلك اختلفوا في تحريم النبيذ

وينقسم القياس باعتبار العلة الى ستة

﴿ الأول ﴾ قياس العلة وهو ما صرح فيه بالعلة كأن يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار

﴿ الثاني ﴾ قياس الدلالة وهو ما لم يذكر فيه العلة صريحا وهو مساواة الفرع الأصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون ذلك الوصف لازما لعلة الحكم دالا عليها كأن تقول النبيذ ذو رائحة كريهة فيحرم كالخمر والرائحة ليست علة الحرمة بل العلة الاسكار والرائحة لازمة للاسكار من الخمر * وقال امام الحرمين هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر وهو أن تكون العلة دالة على الحكم ولا تكون موجبة الحكم اهـ * مثاله قياس الشافعية مال غير البالغ على مال البالغ في وجوب الزكاة فيه بجامع انه مال تام وقال أبو حنيفة لا تجب الزكاة في مال غير البالغ لأنه غير مخاطب بالعبادات

﴿ الثالث ﴾ قياس المعنى * ويقال له قياس في معنى الاصل لأن الفرع فيه بمنزلة الاصل وهو أن يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق كقياس الامة على العبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما وهو تنقيح المناط المتقدم

﴿ الرابع ﴾ قياس الشبه * وهو مشاركة الفرع لأصلين في أوصافهما فيلحق بأكثرهما شبها كالعبد اذا قتل خطأ فانه يشارك الحر في كونه ناطقا قابلا للصناعات مكلفا بالاحكام ويشارك البهيمة في المالية فيباع ويورث فيقاس على الحر لان شبهه بالحر أكثر لأنه يشابهه في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الاحكام التكليفية فتؤخذ قيمته من قاتله عند أبي حنيفة ولا تزاد على تسعة آلاف درهم وتسعمائة وتسعين درهما * ولا يقاس على البهيمة حتى تؤخذ قيمته بالغة ما بلغت ولو زادت على دية الحر كما ذهب الى ذلك أبو يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى

﴿ الخامس ﴾ قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الأصل في الفرع كقول الحنفية لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر

وجب أيضا بغير النذر كالصلاة فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر لم تجب بدونه وبيان ذلك انه لو نذر ان يعتكف مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز له الاعتكاف المنذور بدون الصلاة كما في غير المنذور فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلاة والحكم في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة في الفرع الوجوب بالنذر لانه علة العلم بالوجوب في الواقع وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر

(السادس) قياس الطرد وهو ما جمع فيه بوصف غير مناسب كتعليل عدم ازالة النجاسة بالخل بعدم بناء القنطرة على جنسه وتقدم ذلك في المسلك الثامن أو بوصف ملغى بالشرع كايجاب صوم شهرين على ملك جامع في رمضان جعلا لعلة الانزجار كما تقدم بيان ذلك في المسلك الخامس ولا يخفى ان قياس الطرد فاسد غير معتبر شرعا

(بحث فيما لا يجري فيه القياس)

(اعلم) ان من أحكام القياس انه لا يجري في العلة فلا يجوز اثباتها بالقياس فاذا جعل الشارع وصفا علة لحكم لا يقاس عليه وصف آخر فيجعل علة ومثال ذلك جعل الشارع الزنا علة الحد فلا يقاس عليه اللواط في كونه علة الحد وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وجوز ذلك الشافعية فأوجبوا الحد في اللواطة ومثاله أيضا الجنس في الاموال الربوية فانه بانفراده علة في حرمة البيع نسيئة عندنا وعند الشافعية لا يحرم والخلاف وقع بيننا وبينهم في العلة فلا يجوز اثباتها بالقياس وانما يجب على المدعي الدليل من نص أودلالته أواشارته أواقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقالت الحنفية الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربا القدر والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة أخذ شبهة العلية وربا الفضل الحرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهي النسيئة تحرم بشبهة العلة وهي الجنس وحده أوالقدر وحده

(ولا يجري القياس في الشرط) لأن اثبات الشرط ابطال للحكم لانه لولا الشرط لوجد الحكم وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان ابطالا للحكم وهو لا يجوز بالرأي ومثاله اختلاف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود

وقال مالك رحمه الله تعالى لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عليه السلام أعلنوا النكاح ولو بالدف

﴿ ولا يجرى القياس أيضا فى صفة الشرط ﴾ مثاله الشهود شرط فى النكاح والعدالة والذكورة صفة الشهود فعندنا لا يشترط ذلك لان اطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعية يشترطون ذلك لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدى عدل فى كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولى

﴿ ولا يجرى القياس فى اثبات حكم ابتداء ﴾ لان نصب الاحكام الى الشارع فلا يهتدى اليه بالرأى ، مثاله اثبات ان الركعة الواحدة صلاة مشروعة أم لا فعندنا ليست بصلاة لما روى عنه عليه السلام النهى عن البتيراء أى عن الركعة الواحدة فهى تصغير بتراء وهى تأنيث أبتر وعند الشافعية هى صلاة ودليله قوله عليه السلام صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة

﴿ ولا يجرى القياس فى صفة الحكم ﴾ مثاله الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا أو سنة فعند أبى حنيفة الوتر واجب لقوله عليه السلام ان الله زادكم صلاة فصلوها ألا وهى الوتر والمزيد لابد وان يكون من جنس المزيد عليه وقال صاحباه والشافعى رحمهم الله تعالى انه سنة لقوله عليه السلام حين سأله الاعرابى عن فرائض الاسلام فقال عليه السلام خمس صلوات فى اليوم والليلة فقال هل على غيرها فقال لا الا ان تطوع

﴿ ولا يجرى القياس فى الحدود والكفارات عند الحنفية ﴾ لان الحدود مشتملة على تقديرات لا تعقل كعدد المائة فى الزنا والثمانين فى القذف فان العقل لا يدرك الحكمة فى اعتبار خصوص هذا العدد والقياس فرع تعقل المعنى فى حكمة الاصل وكذا اختلاف تقديرات الكفارات فانه لا يعقل كما لا تعقل أعداد الركعات وجوز ذلك الشافعية وغيرهم لان الدليل الدال على حجية القياس يتناولهما بعمومه فوجب العمل به فيهما ولان القياس انما يثبت فى غير الحدود والكفارات لافادته الظن وهو حاصل فيهما فوجب العمل به

(بحث في دفع القياس بدفع علته عما يرد عليها من الاعتراضات)

(اعلم) ان من نصب نفسه لاثبات الحكم يسمى معللا ومستدلا ومن نصب نفسه لنفي الحكم يسمى سائلا وهذا البحث هو أساس المناظرة التي هي المفاوضة لاظهار الصواب * واعلم ان العلل على قسمين * القسم الاول علل طردية وهي التي ثبتت عليتها بالاطالة والدوران كما تقدم بيانه في المسالك وهي غير معتبرة عند أكثر الحنفية فلا حاجة الى دفعها والشافعية يعتبرونها فالحنفية تدفعها بأربعة أوجه هي فيها أظهر وأسهل

(الاول) القول بالموجب بفتح الجيم وهو قبول السائل مايثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وحاصله دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع فلا اختصاص له بالطردية * مثاله قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية بان يقول نويت صوم غد لفرض رمضان كصوم القضاء وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية أينما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول سلمنا موجب تعليلك وان تعيين النية واجب لكن لايلزم من هذا ثبوت ماتنازعنا فيه وهو ان اطلاق النية تعيين أم لا فعندكم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى وصف الفرضية وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لعدم وجود المزاحم لما تقدم أن رمضان معيار لايسع غيره

(الثاني) الممانعة وهي امتناع السائل عن قبول ماذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها أو بعضها من غير اقامة دليل عليه وهي أربعة أقسام

(أولها) ان تكون في نفس الوصف بان يقول لانسلم ان الوصف الذي تدعيه علة بل العلة شيء آخر * مثاله قول الشافعية في كفارة الافطار في أداء رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في الأكل والشرب فنقول لانسلم ان العلة في الاصل الجماع بل العلة هي الافطار عمدا بدليل انه لو جامع ناسيا لايفسد صومه لعدم الفطر

(ثانيها) ان تكون في صلاحية العلة للحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلم صلاحيته للعلية * مثاله قول الشافعية في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها

جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى غسل النزاع بل الصالح له هو الصغر

(ثالثها) ان تكون الممانعة في نفس الحكم * مثاله قول الشافعية في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لانسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وفرض المسح لم يستغرق محله فأمكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار الى التكرار لان في الاستيعاب ضم ثلاثة أمثاله ان قدر أن الفرض مسح الربع كما هو مذهبنا وضم أكثر من ثلاثة أمثاله ان قدر ان الفرض مسح شعرة كما هو مذهب الشافعية والتثليث ضم مثلين فقط

(رابعها) ان تكون الممانعة في نسبة الحكم الى العلة بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسألة المتقدمة لانسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية لان الركنية لاأثر لها في التثليث وجودا كما في القيام في الصلاة فانه ركن في الصلاة ولايسن تثليثه وعدما كما في المضمضة والاستنشاق يسن تثليثهما ولاركنية فيهما

(الثالث فساد الوضع)

وهو ان يترتب على العلة نقيض ماتقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية لان الشيء لايترتب عليه النقيضان مثال ذلك تعليل الشافعية لاثبات الفرقة باسلام أحد الزوجين الكافرين بمجرد الاسلام من غير عرض الاسلام على الآخر فلا تتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة أحد الزوجين قلنا هذا التعليل فاسد في الوضع لان الاسلام شرع عاصما للاملاك لامبطلا فكانت العلة بعيدة عن الحكم لامناسبة بينهما بل هي تناسب نقيض الفرقة فيعرض الاسلام على الآخر فان أسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى الاباء عن الاسلام وهو معنى معقول صحيح فالعلة في الاصل المقيس عليه صحيحة لان الاختلاف حصل بسبب الردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حادث باسلام أحدهما والاسلام سبب لبقاء الملك والعصمة

(واعلم) أن فساد الوضع من أقوى الاعتراضات لان المعلل لايستطيع الجواب

ولا وجه له سوى الانتقال الى علة أخرى وهو مقدم على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة

(الرابع المناقضة)

وهى تخلف الحكم عن العلة ويعبر عن هذا فى علم المناظرة بالنقض وأما المناقضة فهى مرادفة عندهم للمنع الذى هو طلب الدليل على مقدمة معينة * مثالها قول الشافعية الوضوء والتيمم طهارتان للصلاة فلا يفترقان فى وجوب النية فاذا كانت النية واجبة فى التيمم بالاتفاق تكون فى الوضوء كذلك فينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلاة والنية ليست بشرط فيهما فقد تخلف الحكم عن العلة فيضطر المعلل الى أن يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد لانه ليس على الاعضاء نجاسة تزال بالطهارة ولذا لا ينجس الماء بملاقاته وانما عليها أمر مقدر شرعا اعتبر مانعا من صحة الصلاة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لأنه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل نوى أو لم ينو فتقول الحنفية لا نسلم أن ازالة الماء للنجاسة الحكمية غير معقول لان الماء بطبعه خلق مطهرا فتحصل ازالة النجاسة به حقيقية كانت أو حكمية نوى أو لم ينو بخلاف التراب لانه ملوث غير مطهر بطبعه فلهذا يحتاج الى النية

(والقسم الثانى العلل المؤثرة)

وهى التى ظهر أثرها بنص أو اجماع وهى المعتبرة عندنا وتدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع * واعلم ان دفع العلل المؤثرة يكون بطريقين صحيح وفاسد * أما الفاسد فأربعة أوجه المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم مع عدم العلة * والفرق بين الاصل والفرع بعلة أخرى تذكر فى الاصل ولا توجد فى الفرع أما المناقضة التى هى تخلف الحكم عن العلة فهى لا تتصور فى العلة المؤثرة لان التأثير يثبت بالكتاب والسنة والاجماع وهذه الأدلة لا تحتمل النقض فكذا التأثير الثابت بها * أما فساد الوضع فلان معناه ان العلة بعيدة عن الحكم لا تناسبه فلا يتصور أيضا لان التأثير الثابت بهذه الأدلة لا يحتمل ان يكون فاسدا فى وضعه لما تقدم ان فساد الوضع ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه فهو لا يرد على علة الشرع * مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا فى الخارج من

غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان ناقضا للوضوء فان طولبنا ببيان تأثيره قلنا ظهر تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط أي أحدث بخروج الخارج من أحد السبيلين ٭ ومثال ماظهر أثره بالسنة ماقلنا في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة بعلة الطوف فان طولبنا ببيان أثره قلنا ثبت تأثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثاله ماظهر أثره بالاجماع ماقلنا بانه لاتقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تأثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لامتلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف واما وجود الحكم مع عدم العلة فهو لايضر المعلل لان الحكم يجوز ان يثبت في تلك الصورة بعلة أخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين ٭ مثاله مايقال في هبة المشاع الذي يحتمل القسمة انها لاتجوز لانه يؤدي الى ايجاب مؤنة القسمة على الواهب وهو لم يتبرع به ولا يلزم عليه ما اذا وهب نصيبه من شريكه فانه لايصح وان لم يلزمه ضرر مؤنة القسمة لانا نقول هذا لايلزمنا لان ماذكرنا دليل على وجود الحكم عند وجود تلك العلة وليس بدليل على عدم الحكم عند عدم تلك العلة لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعلة أخرى وهي الشيوع لانه مانع عن كمال القبض فيما يجب القبض فيه على الكمال على انه قد تقدم انه يكفي أن تكون علة النوعية لاثبات نوع الحكم فلا يستلزم الاطراد في كل شخص والمختار جواز هبة المشاع من الشريك عندنا وأما الفرق فلا يضر أيضا لان ذكر السائل علة أخرى هي معدومة في الفرع لاتدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى ففقدان العلة الذي يقصد السائل به الفرق بين الاصل والفرع لايمنع المجيب عن أن يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعي أنه علة للحكم ٭ مثاله قول الحنفية هذه صغيرة فيثبت عليها الولاية في النكاح قياسا على الولاية في مالها فيقول السائل العلة البكارة وهي غير موجودة في الصغيرة الثيب فيكون حاصل الفرق منع علية الوصف وادعاء ان العلة وصف آخر غير ماذكره المعلل وهذا فاسد لانه غصب لمنصب المعلل لان السائل في موقف الانكار فسبيله الدفع لا الدعوى فاذا ذكر في الاصل علة أخرى انتصب مدعيا واعترض بانه يلزم على هذا ان تكون المعارضة غصبا أيضا لان المعارض سائل واقامة الدليل على نقيض المدعى غصب منه لمنصب المعلل وأجيب عنه بان المعارضة انما

تكون بعد تمام الدليل أى تسليمه ولو من حيث الظاهر فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء

(وأما الصحيح فوجهان)

المانعة والمعارضة أما المانعة وهى منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل الذى هو القياس امامع السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه لان القياس مبنى على مقدمات هى كون الوصف علة ووجود العلة فى الاصل والفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره فالسائل أن يعترض بمنع كل من ذلك وأقسام المانعة أربعة

(الاول) أن تقع المانعة فى نفس الحجة بان يقول السائل لا نسلم ان ماذكرت من الوصف علة أو صالح للعلية * مثاله قول الشافعية فى عدم انعقاد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ان النكاح ليس بمال وكل ماليس هو بمال لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود ولان المال كثرت فيه المعاملة فرخص فى شهادة النساء فيه مع كونها ذات شبهة لعدم الضبط والاتقان الكامل فى النساء للضرورة وأما ماليس بمال كالنكاح والحدود فلا يكثر فيه المعاملة فليس فيه ضرورة الى شهادة النساء فتقول الحنفية لا نسلم أن ماذكرته فى النكاح من عدم المالية له تأثير فى عدم صحته بشهادة النساء فهو ليس بعلة ولا يصلح للعلية لان النكاح مع كونه حقا من حقوق العباد وليس بمال لا يمنع من وجود وصف آخر له أثر فى اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس مالا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما فى الحدود والنكاح أدنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذى لا يثبت به المال فلما ثبت المال بشهادة النساء كان ثبوت النكاح بشهادة النساء مع الرجال أولى

(الثانى) أن تقع المانعة فى وجود الوصف الذى جعله المعلل علة فى الاصل بأن يقول السائل المعترض سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لا نسلم وجودها فى الاصل فيجيب المعلل باثبات وجود الوصف فى الاصل بما هو طريق ثبوت مثله فان كان الوصف حسيا فبالحس وان كان عقليا فبالعقل وان كان شرعيا فبالشرع وقد تجتمع هذه الثلاثة فيما اذا قال فى القتل بالمثقل انه قتل عمد عدوانى فلو قيل لا نسلم انه قتل

يجاب بأنه ثابت حسا ولوقيل لانسلم انه عمد يجاب بانه معلوم عقلا بامارته ولوقيل لانسلم انه عدوان يجاب بان الشرع حرمه فيكون عدوانا * مثاله قول الشافعية في الكلب انه حيوان يغسل الاناء من ولوغه فيما هو فيه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغة كالخنزير فيقول المعترض لانسلم كون الخنزير يغسل الاناء فيما ولغ فيه سبعا أوتقع الممانعة في وجود العلة في الفرع بان يقول سلمنا ان العلة ماذكرت لكن لانسلم وجودها في الفرع * مثاله قول الشافعية في أمان العبد للحربي انه أمان من مسلم عاقل فيقبل كأمان الحر المسلم العاقل لان الاسلام والعقل مظنتان لرعاية مصلحة بذل الامان فيقول المعترض لانسلم ان العلة هي الاسلام والعقل فقط بل هي الاسلام والعقل والحرية وهي ليست موجودة في الفرع لان الحرية مظنة لفراغ قلبه للنظر في رعاية المصلحة على الوجه الاكمل لعدم اشتغاله بخدمة سيده

﴿ الثالث ﴾ وقوع الممانعة في شرائط التعليل بان يمنع شرطا من شرائط القياس المتقدمة ولابد ان يمنع وجود شرط متفق عليه في الاصل أوفي الفرع والافلا يفيد منع وجود شرط مختلف فيه لان للمستدل أن يقول هذا ليس شرطا عندي كما تقول الشافعية في السلم الحال ان المسلم فيه احد عوضي البيع فيثبت السلم حالا ومؤجلا كثمن المبيع ، فيقال لهم ان من شرط التعليل أن لايغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن القياس ولانسلم هذا الشرط هنا لان الاصل معدول به عن القياس لكونه بيع ماليس عند الانسان

﴿ الرابع ﴾ أن تقع الممانعة في أوصاف العلة بأن يقال لانسلم ان هذا الوصف مؤثر * مثاله قول الشافعية في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلايصح بيعه كبيع الطير في الهواء فيرد بان العجز عن التسليم في الاصل وهو بيع الطير في الهواء كاف مستقل بالتأثير ولادخل للوصف الذي هو كونه غير مرئي في التأثير واذا فرغ المعترض من الممانعة وظهر له أثر الوصف المدعى أنه علة فلا سبيل له الا الى المعارضة لان العلل المؤثرة تحتمل التعارض بحسب الظاهر لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع

(وأما المعارضة)

وهي اقامة الدليل على خلاف ماأقام عليه المعلل الدليل بعد تسليم دليله * وهي قسمان معارضة في الحكم ومعارضة في علته

(أما المعارضة فى الحكم)

فهو أن يقيم دليلا على نقيض حكم الفرع المطلوب فان كان دليل المعترض عين دليل المعلل سمى ماذكر معارضة فيها معنى المناقضة أما المعارضة فمن جهة اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن جهة ابطال دليل المعلل لان الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين ويسمى قلبا أيضا لان المعترض جعل العلة شاهدة له بعد ان كانت شاهدة عليه * مثاله اذا قال الشافعية مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا هو ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه فالمعلل علل سنية التثليث بوصف الركن والمعترض علل نقيض هذا الحكم بوصف الركن أيضا * وان كان دليل المعترض غير دليل المعلل كانت معارضة خالصة ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليل المعلل بان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندى ماينفيه * مثاله اذا قال الشافعية المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضى ذلك ولكن عندنا ماينفيه وهو ان مسح الرأس مسح فى الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح الخف

﴿ وأما المعارضة فى علة الحكم ﴾

وتسمى معارضة فى المقدمة فان كانت بجعل علة المعلل معلولا والمعلول علة فهى معارضة فيها معنى المناقضة وقلب أيضا وهذه انما تحقق اذا كانت العلة حكما * مثاله قول الشافعية فى الاستدلال على ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فجعلوا جلد البكر مائة علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا فى الفرع وبعد القلب لم تبق علة المعلل

﴿ تنبيه ﴾ جميع الاعتراضات الواردة على القياس مرجعها الى المنع والمعارضة لان غرض المعلل المستدل الالزام باثبات مدعاه وغرض السائل المعترض عدم الالزام بعجزه عن اثباته بدليله والالزام يكون بصحة مقدماته وسلامته عن المعارض ولولا خشية التطويل لذكرت جميع ماذكره الاصوليون من الاعتراضات ولكن فيما ذكرناه كفاية للمبتدئين

(بحث في الاستحسان)

الاستحسان في اللغة عد الشيء حسناً وفي اصطلاح الاصوليين يطلق على الدليل الذي يعارض القياس الجلي سواء كان نصا أو اجماعا أو قياسا خفيا وانما سمي استحسانا لاستحسانهم ترك القياس الجلي به فكان هذا مستحسنا وشاع في كتب الاصول انه اذا أطلق الاستحسان يراد به القياس الخفي كما غلب اسم القياس على القياس الجلي

(أنواع الاستحسان أربعة)

﴿ الاول ﴾ أن يكون بالنص كالاجارة لقوله صلى الله عليه وسلم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه لان الامر باعطاء الاجر دليل على صحة عقد الاجارة والقياس يقتضي عدم صحته لعدم المعقود عليه وقت الاجارة أعني المنفعة وكالسلم فان القياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع المعدوم عند العقد الا أنا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الى أجل معلوم

﴿ الثاني ﴾ أن يكون بالاجماع كالاستصناع مثل ان يامر انسانا ليصنع له خفا مثلا بكذا او يبين صفته ومقداره ولا يذكر له أجلا ويسلم اليه الدراهم أو لا يسلم وان ذكر له أجلا كان سلما فان القياس الجلي يقتضي عدم جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه من زمنه صلى الله عليه وسلم الى زمننا هذا من غير نكير * فان قلت ان هذا الاجماع معارض للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك * يجاب بان النص صار مخصوصا قبل الاجماع بالسلم فيجوز في حق هذا الحكم أيضا بالاجماع

﴿ الثالث ﴾ أن يكون بالضرورة كتطهير الاواني والآبار والحياض فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر ولا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة والذي ينبع من البئر يتنجس بالملاقاة ولان نزع بعض الماء لا يؤثر في طهارة الباقي وكذا خروج بعضه عن الحوض فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس لضرورة دعت اليه وهو الحرج المدفوع بالنص وللضرورة تأثير في سقوط الخطاب

﴿ الرابع ﴾ ما استحسن بالقياس الخفي * مثاله طهارة سؤر سباع الطير كالصقر والبازي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته قياسا على سؤر سباع البهائم لان السؤر معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع البهائم فكان سؤرها نجسا أيضا

لتولدها من لحم نجس لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي لان نجاسة سؤر سباع البهائم كالسبع والذئب لانها تشرب بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء أما سباع الطيور فتشرب بمنقارها والمنقار طاهر فانه جاف لارطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون طاهرا لانعدام العلة الموجبة النجاسة وهي الرطوبة في آلة الشرب واعلم ان الحكم المستحسن بالقياس الخفي يصح اثباته في محل آخر اذا وجد فيه تلك العلة لان حكم القياس التعدية والقياس الخفي وان اختص باسم الاستحسان فلايخرج عن أن يكون قياسا شرعيا وأما الثلاثة الأخر وهي المستحسن بالنص والاجماع والضرورة فلايصح القياس عليها لانها صارت معارضة للقياس ومخالفة له فلاتتعدى الى شيء آخر ولاخفاء في ان هذه الثلاثة مقدمة على القياس الجلي * مثال التعدى في المستحسن بالقياس الخفي اذا اختلف البائع والمشتري في الثمن قبل قبض المبيع بان قال البائع بعت الدار بألفين وقال المشتري اشتريتها بألف فالقياس الجلي أن لايحلف البائع لان المشتري لايدعي عليه شيأ حتى يكون منكرا فينبغي أن يسلم المبيع الى المشتري ويحلفه على انكاره الزيادة والاستحسان يقتضي تحالفهما لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما أقر به من الثمن والبائع ينكره فيكون البائع والمشتري مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع ووجوب التحالف الثابت بالاستحسان حكم يتعدى الى الوارثين فلومات البائع والمشتري قبل القبض واختلف وارثاهما تحالفا لقيامهما مقام مورثيهما في حقوق العباد ويتعدى أيضا حكم البيع الى الاجارة فاذا اختلف المؤجر والمستأجر في الاجرة قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وفسخ العقد وأما بعد قبض المبيع اذا وقع الاختلاف في مقدار الثمن فيجب يمين البائع بالنص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا فالمشتري لم يدع على البائع شيأ لان المبيع في يده وثبوت التحالف بالنص على خلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف فيقتصر على مورد النص فلايصح تعديته الى الوارثين ولايتحالف المؤجر والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه والقياس يقتضي أن يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع

﴿ واعلم ﴾ انهم قسموا القياس الخفي الذي سميناه استحسانا الى قسمين

﴿ الاول ﴾ ماقوي تأثير علته بان لم يكن فيه فساد خفي وهذا القسم مقدم على

القياس الجلي الذي ضعف أثره لان الاستحسان صار راجحا عليه فيتعين العمل بالراجح وترك المرجوح * مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم وطاهر استحسانا كسؤر الآدمي والقياس علته ضعيفة لانها مخالطة الرطوبة النجسة بالماء وهي لم توجد في الفرع الذي هو سباع الطير وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر

(الثاني) ما ظهر صحته وخفي فساده بان يظهر بادنى النظر صحته واذا تاملنا فيه حق التأمل علمنا انه فاسد وهذا القسم يقدم عليه القياس الجلي الذي ظهر فساده وخفي صحته وذلك بان ينضم اليه معنى يفيده قوة فيترجح العمل به على العمل بالاستحسان وهذا القسم قليل الوجود لا يوجد الا في سبع مسائل * مثاله سجدة التلاوة اذا تلاها المصلي فان السجدة تتادى بالركوع قياسا عندنا لان المقصود من ايجاب هذا السجود التعظيم لله تعالى مخالفة للمستكبرين من المشركين وهذا القياس فيه فساد ظاهر لانه يلزم عليه تأدية المأمور به بغيره لان المأمور به السجود وهو مغاير للركوع ولان فيه العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وفيه صحة خفية وهي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر كالطهارة بل المقصود التواضع على قصد العبادة ولذا اشترط فيها الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة ولهذا صح التعبير عن السجود بالركوع قال تعالى وخر راكعا أي سقط ساجدا ولا تتادى بالركوع استحسانا كما هو قول الائمة الثلاثة لانا أمرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة والركوع في الصلاة لا ينوب عن السجود فيها فلا ينوب عن سجدة التلاوة لان فيه العمل بالحقيقة وعدم تادية المأمور بغيره فصحته ظاهرة وفيه فساد خفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة أولى من الأثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي المذكور ولهذا عبر في بعض آيات السجدة بالركوع واعلم لم تتأد بالركوع خارج الصلاة لان الركوع خارجها لم يعرف قربة والتعظيم انما يكون بما هو قربة عند الله تعالى واعلم ان تادية سجدة التلاوة في الصلاة بالركوع يحتاج الى النية وان المدار في تقديم الاستحسان على القياس وعكسه على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء

(حكم الاستحسان)

(حكمه) انه حجة عندنا ويعمل به اذا كان أقوى من القياس لان الحنفية يتمسكون بالاستحسان دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي وما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى من قوله من استحسن فقد تشرع فمعناه من استحسن فقد صار بمنزلة نبي ذي شريعة فمقصوده مدح المستحسن وأتباع الشافعي لم يفهموا كلامه كما قاله الشيخ الاكبر في الفتوحات قال المحلى في شرح جمع الجوامع من استحسن فقد شرع أى وضع شرعا من قبل نفسه وليس له ذلك اهـ والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فان أريد به ما يستحسنه العقل حسنا فلم يقل بثبوته احد وان أريد به ما أراده الحنفية فهو حجة عند الكل فليس هو أمرا يصلح للنزاع كما قاله صاحب مسلم الثبوت

بحث في استصحاب الحال

هو جعل الحكم الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير فهو ابقاء ما كان على ما كان ويسمى هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال ويجعل الحال مصاحبا للحكم فالسين فيه للطلب ومعناه ان المناظر يطلب الآن صحبة ما مضى كاستدلال الشافعية على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه والاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف ثبوته بالدليل الشرعي ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل على بقائه أو عدمه مع طلب المزيل بالتأمل والاجتهاد وعدم الظفر به وقد وقع الخلاف فيه فقال أكثر الشافعية وبعض الحنفية ان الاستصحاب حجة يجب العمل به في كل شئ ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة واستدلوا بأن الاستصحاب لو لم يكن حجة لما بقيت الاحكام الشرعية الثابتة بالدليل الشرعي الى الآن بعد وفاته عليه السلام لعدم وجود ما يزيلها فبقاؤها باستصحاب الحال وبأن الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل الوضوء والحدث والملكية والزوجية اذا ثبت كل منها ووقع الشك في طريان الضد وقال كثير من الحنفية وبعض الشافعية انه ليس بحجة أصلا لا لاثبات أمر لم يكن ولا لابقاء ما كان لان

حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء فلم يكن على البقاء دليل * ويجاب عما استدل به أكثر الشافعية بأن النص يدل على ثبوت الحكم الى زمان نزول الناسخ وعدم بيانه صلى الله عليه وسلم الناسخ دليل على عدم نزوله والفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحوها توجب أحكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض وقال أكثر المتأخرين من الحنفية انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا الالزام على الخصم لان الظاهر ان الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء * والظاهر يكفي حجة لابقاء ما كان على ما كان فهو حجة دافعة لالزام الخصم عليه وليس حجة في الاثبات فاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته دافع للارث منه وليس مثبتا لارثه من غيره للشك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكا جديدا وتظهر فائدة الخلاف فيما اذا قال الرجل لزوجته ان لم تدخلي الدار اليوم فانت طالق فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول الزوج عندنا ولا تطلق لأن الزوجة متمسكة باستصحاب الحال لأن الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للاثبات والالزام على الزوج وعند الذي يقول بأنه حجة القول قول الزوجة لانه يصلح للالزام

بحث في الاحتجاج بلا دليل

اعلم أنه لا خلاف في ان المثبت للحكم يحتاج الى اقامة الدليل عليه فمن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا يطلب منه الدليل * وأما النافي للحكم فاختلفوا فيه فقيل ان نفى العلم عن نفسه فقال لا أعلم حكم الله في هذه الحادثة لا يطلب منه الدليل وان نفاه مطلقا كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكاة احتاج الى اقامة الدليل لان نفي الحكم حكم كما ان الاثبات حكم قال أصحاب الظواهر لا دليل على منتفي النفي بل يكفي التمسك بلا دليل لان الله تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية * ولأن الاصل في الاشياء النفي فمن نفى الحكم له ان يكتفي بالاستصحاب بالبراءة الاصلية وقال الجمهور الاحتجاج بلا دليل ليس بحجة أصلا لا في الاثبات ولا في النفي واحتجوا بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم

ان كنتم صادقين أمر النبي عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا أي نفي دخول المسلمين الجنة واثبات دخول اليهود والنصارى فيها على حسب زعم كل من الفريقين وقيل ان النافي يحتاج الى اقامة الدليل في غير الضروري اما في الضروري فلا يحتاج اليه

بحث في الاحتجاج بنفي الدليل

ذهب الشافعية الى الاستدلال على انتفاء الحكم لانتفاء مايدل عليه وذلك بان يبحث المجتهد عن الدليل الذي به يدرك الحكم فلم يجده كقول الشافعية للحنفية قولكم الوتر واجب يستدعي دليلا على وجوبه وقد بحثنا فلم نجد دليلا عليه فانتفاء الدليل يوجب انتفاء الحكم وهو الوجوب قالت الحنفية ان الاحتجاج بانتفاء الدليل لايصلح دليلا لان استقصاء العدم لايمنع الوجود فلا يكون انتفاء الدليل دالا على انتفاء الحكم الا اذا ثبت بالاجماع ان علة الحكم واحدة فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لايضمن لأنه ليس بمغصوب اذ لايصح ان يثبت الضمان بعلة أخرى للاجماع على ان علة الضمان هو الغصب لاغير والا فقد يوجد دليل آخر كقوله عليه السلام ان الله زادكم صلاة فصلوها ألا وهي الوتر كما تقدم فالاستدلال بعدم الدليل حيث يقال لادليل عليه فيجب نفيه فاسد عندنا فانه يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين

بحث في الاحتجاج بتعارض الاشباه

هو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما ❊ مثاله قول زفر ان غسل المرافق ليس بفرض لأن من الغايات مايدخل في المغيا كقولك حفظت القرآن من أوله الى آخره ومنها مالايدخل كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فلاتدخل المرافق بالشك لأن الشك لايثبت شيأ واحتجاج زفر فاسد لانه ترجيح لاحد القياسين بلا دليل لأنه لايعلم أن المرافق المتنازع فيها من أي الغايتين فان قال أعلم فقد زال الشك وقلنا له الحقها بنظيرها وان قال لا أعلم فقد أقر بالجهل فيقال له لاتجعل جهلك حجة على غيرك

بحث في الاحتجاج بالالهام

اعلم أن الالهام هو الالقاء في القلب من علم يدعو الى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة وهو ليس بحجة ولا يجوز العمل به عند الجمهور لأن مايقع في قلبه قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم وقد يكون من النفس كما قال تعالى ونعلم ماتوسوس به نفسه فما يكون من الله تعالى يكون حجة وما يكون من الشيطان أو النفس لا يكون حجة فلا يكون الالهام حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الأنواع الا بعد النظر والاستدلال باصول الدين واذا استدل على ذلك يكون ذلك اجتهادا منه لا الهاما وقال بعض الصوفية انه حجة في حق الاحكام يجوز العمل به لقوله تعالى فألهمها فجورها وتقواها أى عرفها بالايقاع في القلب وقوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله والفراسة خبر عما يقع في القلب بلا نظر في حجة والجعفرية من الروافض لاحجة لهم سوى الالهام

بحث في التعارض بين الادلة

التعارض مأخوذ من العرض بضم العين وهو الناحية والجهة كأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض أى ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ الى حيث وجه . وفي الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة قال الزركشي اعلم ان الله لم ينصب على جميع الاحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية قصدا للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه اه ويقع التعارض بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذلا بد أن يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهرا بينهما والا فلا تعارض في نفس الأمر

والتعارض ينقسم الى قسمين

الاول تعارض بلا ترجيح وهذا يكون بين الدليلين القطعيين فاذا وقع بين القطعيين لا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض وهو لا يكون الا بين الظنيين فاذا تعارض القاطعان فان علم التاريخ يحمل على نسخ المتأخر للمتقدم

وتقدم الكلام على النسخ وان جهل التاريخ فان أمكن التخلص بالجمع بينهما باعتبار الحكم أو المحل أو الزمان يعمل والا يترك العمل بالدليلين لتعارضهما ولا رجحان لاحدهما على الآخر فتساقطا لأن العمل باحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح والتخيير عالاوجه له لان أحدهما منسوخ كما هو الظاهر * مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا فان الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدى * والثاني بخصوصه ينفيه فالآيتان تعارضتا فتساقطتا ولا مرجح فوجب المصير الى السنة وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له

(القسم الثاني في التعارض مع الترجيح)

وذلك بان يقع بين دليلين ظنيين فيتعارضان فلا يمكن اثبات الاحكام باحدهما الا بالترجيح

(شروط التعارض أربعة)

﴿ الاول ﴾ الاتحاد في المحل لانه لو اختلف المحل جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجية والحرمة في امها فلا تعارض في المحلين

﴿ الثاني ﴾ اتحاد الوقت فان اختلف وقته فلا تعارض لانه يجوز اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد في وقتين كالحل والحرمة في الخمر فانه كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم

﴿ الثالث ﴾ أن يكون الحكمان متضادين كالحل والحرمة والنفي والاثبات لانه اذا لم يكن تضاد فلا تعارض كما هو ظاهر

﴿ الرابع ﴾ اتحاد النسبة لانه يجوز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في الزوجة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره فلا يسمى هذا تعارضا * واعلم ان الشروط الاربعة ترجع الى أمر واحد هو اتحاد النسبة كما قاله بعض المحققين

(حكم التعارض)

حكمه النسخ ان علم المتقدم والمتأخر وكانا قابلين للنسخ كما تقدم فان وقع بين آيتين

فان علم المتقدم والمتأخر يحمل على نسخ المتأخر للمتقدم وان جهل التاريخ فالترجيح ان أمكن والا تساقطتا فيصار الى مابعدهما من الحجة وهي السنة ان وجدت كما تقدم في مسألة القراءة خلف الامام وان وقع التعارض بين السنتين فالمصير الى أقوال الصحابة ان وجدت ثم الى القياس * مثاله ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين *وروت عائشة رضى الله عنها أنه صلاها ركعتين باربع ركوعات وأربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات فان في كل ركعة ركوعا وسجدتين فان تعارضت السنتان وأقوال الصحابة رضى الله عنهم والقياس أيضا أولم يوجد دليل بعد التعارض يجب تقرير كل شيء على أصله وابقاء ما كان على ما كان * مثاله سؤر الحمار فانه تعارض الدليل الدال على طهارته والدال على نجاسته فقد روى انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر وأمر بالقاء قدور طبخ فيها لحومها وروى غالب بن فهر أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق من مالي الاحمرات فقال كل من سمين مالك فاباح له لحومها فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لان السؤر يحصل بمخالطة اللعاب وهو متولد من اللحم وتعارض أقوال الصحابة فيه فقد قال ابن عمر رضى الله عنه سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار الذي يعلف القت والتبن سؤره طاهر والقياسان متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق ليكون طاهر القلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن فيكون نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض فكان سؤره طاهرا كعرقه واذا استعمله المحدث كان حدثه ثابتا كما كان قبل استعمال السؤر فوجب ضم التيمم اليه لتحصل الطهارة قطعا ولهذا التعارض سمى سؤر الحمار مشكلا وليس المعنى ان حكمه مجهول بل هو معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه والترجيح اما أن يكون من قبل الحجة بان لم يحصل التساوي بين الدليلين وذلك بان كان أحدهما مشهورا والآخر آحادا * مثاله قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر فهذا حديث مشهور فلا يعارضه حديث قضاء النبي عليه السلام بشهادة ويمين لانه خبر واحد فامتنعت المساواة وترجح الاعلى على الادنى

(واما) أن يكون من قبل الحكم بأن يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم

الآخرة * مثاله قوله تعالى في سورة البقرة لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة فيما قصده القلب فتتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله تعالى في سورة المائدة لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فنفي المؤاخذة في اليمين الغموس لدخولها تحت اللغو لانه اسم لكلام لافائدة فيه فتعارضا ظاهرا فيدفع التعارض باختلاف الحكم وان المؤاخذة في آية البقرة مطلقة فتصرف الى الكاملة وهي العقوبة في الآخرة وفي آية المائدة مقيدة بما هو للدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فتكون المنفية هي المؤاخذة بالكفارة هذا عندنا وعند الشافعية يحمل العقد في الآية الثانية على كسب القلب أي عزمه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس

واما أن يكون التخلص من قبل الحال بأن يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة أخرى * مثاله قوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف أي لاتقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن أولا وقرأ بعضهم يطهرن بالتشديد أي لاتقربوهن حتى يغتسلن فالقراءة بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على أكثر مدة الحيض أو أقلها والقراءة بالتشديد تقتضي أن لايحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على أكثر المدة لانه انقطاع بيقين لعدم احتمال عود الحيض والقراءة بالتشديد على أقل المدة لان الانقطاع لايثبت فيه بيقين فلابد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال أومايقوم مقامه كمضي وقت صلاة

واما أن يكون من جهة اختلاف الزمان * مثاله قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فانها نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فتعتد بوضع الحمل لان المتأخر ناسخ للمتقدم

(بحث في التعادل)

هو في اللغة التساوي وفي الاصطلاح استواء الدليلين وقد اختلف الاصوليون

على فرض وقوع التعادل في نفس الامر بين الدليلين مع عجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعلم وجود دليل آخر فقيل ان كان التعارض بين حديثين تساقطا ولا يعمل بواحد منهما وان كان بين قياسين فالتخيير فيهما قبل التحري ويجب عليه التحري فيعمل باحدهما لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جمعا بين الحق والباطل واذا عمل باحدهما بالتحري لم يجزله نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب أو السنة بان ظهر نص بخلافه يتبين به ان العمل كان باطلا وقالت الشافعية يعمل المجتهد بأيهما شاء لان أحد القياسين حق عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل أصاب المجتهد أو أخطأ وقيل يتساقطان ويطلب الحكم من موضع آخر

(بحث المرجحات)

اعلم أن الترجيح معناه لغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو بيان الرجحان في القوة لاحد المتعارضين على الآخر وتقديم الراجح على المرجوح وهو المعمول وعليه انعقد الاجماع لان المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس في اهماله اهمال دليل وبالمرجحات يتخلص من التعارض بين الدليلين ولذلك قدم أبو حنيفة رحمه الله تعالى العمل بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه على العمل بحديث شرب العرنيين أبوال الابل فان دليل التحريم مقدم على دليل الاباحة ومثله ماروى انه عليه السلام نهى عن أكل الضب وروى عنه أنه رخص فيه فانا نعلم أنهما قد وجدا في زمانين فالمحرم يقدم على المبيح فيجعل المبيح متقدما في الزمن فيكون منسوخا فيترجح الدليل المحرم على الدليل المبيح عند التعارض والدليل المثبت لامر عارض يرجح على الدليل النافي لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبني على الظاهر * مثاله ماروى ان بريرة كانت مكاتبة لعائشة رضي الله تعالى عنها وكانت في نكاح عبد فلما أدت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ملكت بضعك فاختاري وقد اختلف في انه حين خيرها عليه السلام هل بقي زوجها عبدا أم صار حرا فقيل انه كان عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رحمه الله تعالى فلا يثبت الخيار للمعتقة عنده الا اذا كان زوجها عبدا وقيل انه كان حرا وهو مختار أبي حنيفة حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها حرا أو عبدا فاتفق الرواة على ان زوجها كان عبدا ووقع الاختلاف في

الحرية العارضة فالاخبار بكونه عبدا لعدم العلم بالحرية الطارئة والاخبار بالحرية لايصح الا بعد العلم بوجودها من دليل فقدم خبر مثبت الحرية على نافيها ﴿ واعلم ان الترجيح فى الكتاب والسنة يقع فى المتن والمراد به ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهى والخاص والعام ونحو ذلك * والترجيح فيها يكون بقوة الدلالة كالمحكم يترجح على المفسر والمفسر على النص والنص على الظاهر والخفى على المشكل والعام يترجح على العام المخصوص كما روى انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وقد عارضه قوله تعالى وأحل الله البيع فقدم أبو حنيفة النهى لأنه عام غير مخصوص لانه قطعى والعام المخصوص ظنى وتترجح الرواية للحديث باللفظ على الرواية بالمعنى وقد تقدم ذلك عند الكلام على السنة والنهى يترجح على الامر لأن دفع المفسدة المستفادة من النهى أهم من جلب المنفعة المستفادة من الامر ولذا رجحت أئمتنا حديث النهى عن الصلاة فى الأوقات المكروهة على قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه مسلم فيما تعارضا واذا تعارض نصان وكان أحدهما موافقا القياس والآخر مخالفا له يترجح الموافق على المخالف والنفى يترجح على الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة لو كان ولم يشتهر كحديث عدم انتقاض الوضوء بمس الذكر فانه يترجح على حديث الانتقاض به والترجيح فى المتن قد يكون بعمل الخلفاء الراشدين * والترجيح قد يقع فى السند وهو الاخبار عن طريق المتن والترجيح باعتباره يكون فى الراوى كالترجيح بفقهه وقوة ضبطه وورعه ويكون فى الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال أحدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * واعلم ان تعارض قياسين صحيحين فى الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد ويترجح القياس عندنا بقوة التأثير بالعلة * مثال ذلك نكاح الامة مع طول الحرة فانه يجوز عندنا للحر قياسا على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقالت الشافعية لا يجوز هذا النكاح قياسا على من تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الغنى عنه وقياسنا أقوى لان أثر الحرية فى اتساع الحل الذى هو من النعم أقوى من الرق تشريفا للحر على العبد والتضييق على الحر والتوسيع على العبد فى النكاح المذكور قلب المشروع ونكاح الصغيرة والعقيم جائز اتفاقا مع ان فيه اتلافا لمائه حقيقة وأما ارقاق الولد الذى جعله

الشافعي علة المحرمة فهو اتلاف حكمي فهو أولى بالجواز مما فيه الاتلاف المحقق

قال الاسنوي وأما الاجماع فلا تعارض فيه اهـ

القسم الثاني في الاحكام وما يتعلق بها من الحاكم والمحكوم

به والمحكوم عليه وفيه أربعة أبواب

(الباب الاول في الحكم)

اعلم ان بعض الاصوليين عرف الحكم بانه خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع والمراد بالخطاب ما خوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلا الذي هو صفة لفعل المكلف لان الاصولي انما يبحث عن أحوال ما ثبت بخطاب الشارع من حيث الثبوت بالادلة ولا يقال هذا التعريف لا يشمل ما ثبت بالسنة والاجماع والقياس لانه لا يصدق عليها انها خطاب الله لانا نقول ان كلا من السنة والاجماع والقياس كاشف ومظهر عن خطاب الله تعالى فالثابت بها ثابت بخطاب الله تعالى وهو معنى كون كل منها دليل الحكم وبما ذكر يجاب عما قيل ان خطاب الله تعالى هو الكلام النفسي ولا اطلاع لنا عليه لانه صفة قائمة بذاته تعالى لان الالفاظ القرآنية والسنية دالة عليه ونظم القرآن وان كان كاشفا عن كلامه تعالى النفسي لا يسمى كاشفا تأدبا ولان الدال كانه المدلول والخطاب في اللغة توجيه الكلام للافهام ثم أطلق على الكلام الموجه للافهام في الحال اذا كان المخاطب موجودا أو في المآل اذا كان المخاطب معدوما وطلب الفعل والترك من المعدوم على تقدير وجوده لا يعد سفها اذ السفه طلب الفعل من المعدوم حال عدمه والمراد بالتعلق المأخوذ في التعريف وقوع فعل المكلف من متعلقاته بمعنى ان الشخص اذا وجد مستجمعا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعلق قديم وأما التعلق بالفعل بمعنى صيرورة المكلف مشغول الذمة فهذا لا يحصل الا بعد وجوده مستجمعا لشروط التكليف فهو حادث والمراد بالفعل ما هو أعم من فعل القلب والجوارح فدخل نحو وجوب الايمان وقولهم الاجماع حجة ليس بحكم الا اذا أول بان العمل بمقتضاه واجب لانه يكون حينئذ متعلقا بفعل المكلف فخرج بقوله المتعلق بفعل المكلف خطاب الله تعالى المتعلق بذاته تعالى كقوله شهد الله انه لا إله إلا هو

وخطابه المتعلق بأفعال العباد من حيث الخلق كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
فأفعال العباد أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات الحاصلة بالمصدر مخلوقة لله تعالى
أما المصدر نفسه الذي هو الإيجاد والإيقاع فهو أمر اعتباري وهو تعلق القدرة بالمقدور
فلا يتعلق به الخلق لكونه ليس أمرا وجوديا ولا يتعلق به التكليف أيضا وهذا معنى
قولهم المكلف به الحاصل بالمصدر لا المصدر واضافة فعل للمكلف الجنس والمكلف
هو البالغ العاقل وخرج بالمكلف فعل غيره فلا يتعلق به خطاب التكليف وما يتوهم
تعلقه بفعل الصبي والمجنون انما هو متعلق بفعل وليهما وأورد على التعريف أفعال
الصبي من مندوبية صلاته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولا وإن كان
يؤدي الولي عنه وهي ليست متعلقة بفعل المكلف * والجواب ما ذكر في كتب الشافعية
من أنه لا خطاب للصبي فليست صلاته مندوبة وانما الولي مأمور بحضه على الصلاة للاعتياد
لا للثواب والولي الثواب وعليه أداء الحقوق من مال الصبي والصحة أمر عقلي لا شرعي
وهذا الجواب غير قوي لأن القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للأحاديث
المشهورة فيصدق على صلاته تعريف المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلاته وقد ورد
الخطاب النبوي بإيصال الثواب على أعمال الصبيان * فإن قلت لا يسمى هذا الخطاب
حكما * يقال هذا تحكم ظاهر لا يلتفت اليه والحقوق المالية اذا لم تجب على الصبي كان
الأخذ من ماله ظلما فالحقوق المالية كضمان بدل المتلفات تجب في ماله والمراد بصحة
بيعه أن بيعه نافذ بإذن الولي وهذا حكم شرعي فالحق ما قاله صدر الشريعة في تعريف
الحكم من انه خطاب الله المتعلق بفعل العبد وقوله بالاقتضاء أو التخيير المراد بالاقتضاء
طلب مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع
من الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك
واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحريم ومرة الوجوب والحرمة
نظرا الى أن الوجوب والحرمة أثران لهما من اطلاق المسبب على السبب * واعلم ان
الوضع لم يتعلق بطلب أو ترك بل هو خطاب الله المتعلق بكون الشيء ركنا أو صلة
أو سببا أو شرطا أو مانعا فهو داخل في جنس الخطاب

﴿وحقيقة الوضع﴾ خطاب الله المتعلق بفعل العبد لا بالاقتضاء والتخيير سمي بذلك
لأنه شيء وضعه الله في شرائعه لاضافة الحكم اليه لتعرف به الأحكام تسهيلا علينا
والفرق بين الوضع والتكليف ان الوضع هو الحكم على الوصف بكونه سببا أو شرطا

أو مانعا وخطاب التكليف طلب اداء ما تقرر بالاسباب والشروط والموانع وانه لا يتوقف الوضع على العلم والبلوغ فان القتل سبب الضمان وان صدر من الصبي أو المجنون والوضوء شرط الصلاة بالنسبة للبالغ والصبي والنجاسة مانعة الصلاة بالنسبة اليهما

﴿ تنبيه ﴾ ذهب بعض الاصوليين ومنهم صاحب جمع الجوامع الى ان خطاب الوضع لا يسمى حكما عندهم اصطلاحا لان الحكم هو الخطاب المتعلق بالفعل وخطاب الوضع لم يتعلق بالفعل بل بكون الشيء سببا أو شرطا الخ وكون الشيء سببا أو شرطا ليس فعلا قطعا وذهب بعضهم كابن الحاجب الى انه يسمى حكما فزاد في تعريف الحكم قيدا يجعله شاملا له وجعل التعلق بالفعل أعم من طلبه وطلب تركه ومن كونه سببا أو شرطا للفعل لان الخطاب المتعلق بكون كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا اذ كون الزنا سببا للحد مثلا يرجع الى ايجاب الحد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع يرجع الى تجويز الانتفاع بالمبيع عندها وتحريمه عند عدمها

الحكم ينقسم الى نوعين تكليفي ووضعي

الحكم التكليفي أنواعه عندنا سبعة

﴿ الاول ﴾ الفرض وهو ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن واستحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب وهذا التعريف لا يرد عليه بعض المباحات الثابتة بدليل قطعي لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ﴿ مثاله الايمان والصلاة والزكاة والصوم والحج ﴿ وحكمه ﴾ ان منكره كافر وتاركه بلا عذر فاسق

﴿ الثاني ﴾ الواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وقراءة الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد فصدقة الفطر ثابتة بقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حر وعبد صغير أو كبير نصف صاع من بر او صاعا من شعير والاضحية بقوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا فان مثل هذا الوعيد لا يكون بترك غير الواجب وأما قوله عليه السلام ضحوا فانها سنة أبيكم ابراهيم فهو يفيد الوجوب لان قوله ضحوا أمر وهو للوجوب وقوله فانها سنة أبيكم أي طريقته فالسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وقراءة الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ويكثر عند الحنفية اطلاق الفرض على ما ثبت بظني والواجب على ما ثبت بدليل قطعي

كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض و يسمونه فرضا عمليا أي يلزم عمله لا علميا يلزم اعتقاده وكقولهم الصلاة واجبة الزكاة واجبة ﴿ حكمه ﴾ انه يجب اقامته كاقامة الفرض ولا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا تركه استخفافا بخبر الآحاد بان لا يرى العمل بها أما اذا تركه لمعنى أداه اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب أو ضعيف فلا يفسق ﴿ وجعلت الشافعية الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان متطوعا به أو مظنونا وقالوا الواجب ما يمدح فاعله ويذم تاركه سواء كان الذم من بعض الوجوه كما في الواجب الموسع كالصلاة اذا تركها في أول وقتها وأتى بها في أثناء الوقت والواجب المخير كخصال الكفارة اذا ترك احداها فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع انه لا اثم عليه اذا أتى بغيره والواجب على الكفاية كصلاة الجنازة اذا تركها وفعلها غيره فقد صدق عليه انه ترك الواجب عليه ولا يذم أو كان الذم من كل الوجوه كالواجب على العين مثل الصلوات الخمس فمن ترك احدى الصلوات الخمس فانه مذموم سواء وافقه غيره أم لا فالايجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كصلاة الكفارة وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيرا كخصال الجنازة وقد يكون محتما كالصلاة وباعتبار الوقت قد يكون موسعا كالصلاة وقد يكون مضيقا كالصوم

﴿ الثالث المندوب ﴾ وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه وهو ما فعله عليه السلام مرة وتركه أخرى كالبداءة باليمين في غسل اليدين في الوضوء وفي لبس النعل ويقال للمندوب مرغب فيه ومستحب ونفل وتطوع واحسان وسنة وقيل لا يقال له سنة الا اذا داوم عليه الشارع والسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب والسنة عند الاطلاق قد تقع على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ﴿ وقال الشافعي رحمه الله لفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته صلى الله عليه وسلم ﴿ والسنة نوعان سنة هدى وهي التي واظب عليها النبي صلى الله عليه وسلم تعبدا مع الترك مرة أو مرتين بلا عذر أو لم يترك أصلا لكنه لم ينكر على التارك ﴿ مثالها الجماعة والاذان والاقامة ﴿ حكمها ﴾ ان تاركها يستوجب اللوم والعتاب ﴿ وسنة زوائد وهي التي لا تصدر منه عليه السلام على وجه العبادة بل على وجه العادة كلباسه وقيامه وقعوده وتطويل أركان الصلاة ﴿ حكمها ﴾ ان أخذها حسن وتاركها لا

يستوجب اساءة وكراهة و يثاب لو فعلها على نية اتباع النبي صلى الله عليه وسلم

﴿ الرابع المحرم ﴾ وهو ما يأثم فاعله و يمدح تاركه و يقال له المحظور والمعصية والذنب والمزجور عنه والمتوعد عليه والقبيح وهو ما ثبت بدليل قطعي لاشبهة فيه وهو الحرام لعينه كشرب الخمر وأكل الميتة والحرام لغيره كأكل مال الغير

﴿ الخامس المكروه تحريما ﴾ وهو ما ثبت بدليل ظني كأكل الضب وترك صلاة الوتر وحكمه انه يأثم فاعله و يمدح تاركه

﴿ السادس المكروه تنزيها ﴾ وهو ما يمدح تاركه ولا يأثم على فعله وهو ما كان تركه أولى من فعله مثاله لطم الوجه بالماء في الوضوء

﴿ السابع المباح ﴾ وهو ما لايتعلق بكل من فعله وتركه ثواب ولا عقاب وقيل هو ما لا يمدح على فعله ولا على تركه و يقال له الحلال والجائز * وعند الشافعية الاحكام التكليفية خمسة وهي الايجاب والتحريم والكراهة والندب والاباحة قال بعض المحققين وتسمية الخمسة تكليفية تغليب لانه لاتكليف في الاباحة لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الاباحة ولا الزام أيضا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور وحينئذ تكون الاقسام التكليفية أربعة فعلى تفسير التكليف بالزام ما فيه كلفة لا يكون المندوب مكلفا به لان المكلف ليس ملزوما به فيجوز تركه وكذا المباح لانه لا الزام فيه وعلى تفسيره بطلب ما فيه كلفة يكون المندوب مكلفا به بمعنى ان المكلف مطلوب بما فيه كلفة * فان قيل هل تعدون الاباحة من الشرع * قلنا نعم هي معدودة منه على تأويل ان الشرع وارد بها وتنقسم الاحكام التكليفية التي شرعها الله تعالى لعباده الى عزيمة ورخصة * أما العزيمة فهي ما شرع ابتداء غير مبني على أعذار العباد سواء كان متعلقا بالفعل كالمأمورات أو بالترك كالمحرمات وهي أربعة أنواع

﴿ الاول ﴾ الفرض و يدخل ترك المنهي عنه ان كان الدليل قطعيا كترك الزنا وشرب الخمر لان ترك ذلك فرض فيدخل فيه الحرام من حيث الترك

﴿ الثاني ﴾ الواجب و يدخل فيه المكروه تحريما من حيث الترك لان ترك المنهي عنه ان كان الدليل ظنيا واجب كترك أكل الضب وترك لعب الشطرنج

﴿ الثالث السنة * الرابع النفل ﴾ وهو ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه قال النسفي في شرحه على المنار وقيل ان النفل ليس بعزيمة لانه شرع جبرا لنقصان يمكن في العزيمة وهي الفريضة * قلنا ذلك في قصد الاداء لا في الشرعية فهو مشروع ابتداء كسائر

العزائم اه والمراد بالعزيمة مايترتب على فعله جزاء من العزائم فليس المباح منها والمكروه تنزيها أدخله بعضهم في المباح وأدخل بعضهم المباح في النفل وأدخل صاحب قمر الأقمار المكروه تنزيها من حيث الترك في السنة قائلا ان ترك المكروه تنزيها سنة اه والقرافي خص العزيمة بالواجب والمندوب قال ولا يمكن ان يكون المباح من العزائم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه

(وأما الرخصة)

وهي بضم الراء وسكون الخاء وتحريكها معناها لغة السهولة مطلقا واصطلاحا السهولة في الحكم المتغير اليه لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلي المتغير * وقيل هو مايسع المكلف فعله بعذر مع قيام المحرم * وقيل الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة والا فعزيمة وقيل ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على أصحاب الاعذار * واعلم ان المتغير في الحكم هو تعلقه لان الحكم الذي هو خطاب الله أي كلامه النفسي القديم لاتغير فيه فالمعنى ان الحكم ان انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت على وجه السهولة فهو الرخصة وهي أربعة أنواع

﴿ الاول ﴾ ماعومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة وحكم المحرم قائم وهو الحرمة * مثاله ترخص من أكره بما يخاف على نفسه بالقتل أو على عضو منه بالقطع على اجراء كلمة الكفر فانه يرخص له اجراء قول الكفر على لسانه وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت بالامتناع فالامتناع من اجراء كلمة الكفر عزيمة فلو صبر حتى قتل كان مأجورا وفي الاقدام لايفوت حقه تعالى لقيام الركن الاصلي وهو التصديق بالقلب فالحكم الاصلي وهو حرمة الكفر قائم أبدا لقيام السبب المحرم وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان ولا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة وسقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان العفو لايصير الكبيرة مباحة وترخص الافطار في رمضان للصائم اذا أكره عليه فانه يباح له الافطار مع ان المحرم وهو شهود رمضان والحكم الاصلي وهو الحرمة موجودان وحق الله لايفوت لامكان تداركه بالقضاء وكذلك اذا أكره على اتلاف مال الغير فانه يرخص له ذلك مع ان المحرم وهو ملك الغير والحرمة وهي اتلاف مال الغير قائمان لان حقه يفوت ولا يمكن تداركه وحق الغير ممكن تداركه بضمان المثل أو القيمة واذا ترك الخائف على نفسه الامر

بالمعروف جاز له ذلك بشرط أن يكون كارهاً لذلك بقلبه مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر بالمعروف مع حرمة ترك الامر بالمعروف موجودان لان حقه في وجوب وأسما وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وهذا القسم الرخصة فيه أكمل لان الحرمة وسببها قائمان

والحكم فيه ان الاخذ بالعزيمة أولى مطلقاً لبقاء المحرم والحرمة حتى لو تحمل ما أكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيداً لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى وقد روى أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ماتقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت أيضا فخلاه وقال للآخر ماتقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انما أنا أصم فاعاد عليه ثلاثاً فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك النبي عليه السلام فقال أما الاول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئاً له (الثاني) ماعومل معاملة المباح مع قيام السبب المحرم الموجب لحكمه الا ان الحكم متراخ عن السبب الى زمان زوال العذر فقد اتصل بالسبب مانع منعه أن يعمل عمله وهو وجود العذر ومثاله افطار المسافر والمريض في رمضان فقد رخص لهما الفطر مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر الثابت بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وتراخى حكمه وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار في حقهما الى ادراك عدة من أيام أخر ولقيام السبب الموجب صح اداؤهما لو صاما ولتراخي الحكم لم يلزمهما الامر بالفدية لوماتا قبل ادراك عدة من أيام أخر لان مجرد ترك الواجب لعذر وان كان رافعا للاثم لايسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية بخلاف المكره على الافطار في رمضان اذا أفطر ومات قبل ادراك زمان القضاء فانه يلزمه الوصية بالفدية وهذا النوع أقل من الاول لان كمال الرخصة لكمال العزيمة فاذا كان الحكم الاصلي ثابتا مع السبب كانت جهة العزيمة أقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب

(حكم هذا النوع)

ان الاخذ بالعزيمة أولى اذا لم يضعفه الصوم فالصوم في السفر أفضل من الافطار والافطار أفضل من الصوم في السفر اذا ضعف عن الصوم أو فات منه امر أهم كالجهاد وان خاف

الهلاك على نفسه يلزمه الفطر لانه لو صبر وصام فمات كان قتيل الصوم وهو المباشرة لقتل الصوم فيصير قاتلا نفسه فيأثم لانه يجب عليه الاحتراز عن قتل نفسه بخلاف مااذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله فانه يثاب لان القتل مضاف الى الظالم وبصبره أظهر الطاعة لله تعالى وذلك عمل المجاهدين واعلم ان النوع الاول والثاني هو مايطلق عليه اسم الرخصة حقيقة لان الرخصة الحقيقية هي التي تكون العزيمة المقابلة لها ثابتة معمولا بها في الشريعة وهذا ظاهر في النوعين المتقدمين والنوع الاول أثبت وأقوى من النوع الثاني في صدق لفظ الرخصة عليه حقيقة

(النوع الثالث)

ماسقط عنا ولم يشرع في حقنا مما كان في الشرائع السابقة كالاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وكون الزكاة ربع أموالهم وقرض الثوب اذا أصابه نجاسة واحراق الغنائم ولما كانت هذه الاشياء واجبة على غيرنا ولم تجب علينا تخفيفا وتيسيرا بالنسبة لغيرها شابهت الرخصة فسميت رخصة مجازا لان الحكم الاصلي وهو العزيمة وسببها معدومان في حقنا لان ذلك لم يشرع أصلا في حقنا وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخا

(حكم هذا النوع)

انا اذا عملنا به أحيانا أثمنا وهو تبنا

(النوع الرابع)

ماسقط عن العباد باخراج سببه من أن يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون الساقط مشروعا في بعض الاوقات فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم وسقط الوجوب أصلا كانت الرخصة مجازا لان العزيمة لم تكن في مقابلتها ومن حيث ان ذلك الساقط مشروع علينا في غير محل الرخصة كان مشبها بحقيقة الرخصة حتى كان ثبوته في غير ذلك المحل عزيمة له وان لم يكن في محله بخلاف النوع الثالث لان الحكم سقط فيه ولم يبق مشروعا في حقنا بوجه من الوجوه فكان

في غاية البعد عن حقيقة الرخصة * مثاله سقوط اتمام الصلاة الرباعية في السفر فسقوط الركعتين منها رخصة اسقاط عندنا لا يجوز العمل بعزيمتها فليس له أن يصليها أربعا لقوله عليه السلام المتم الصلاة في السفر كالمقصر في الحضر فزوال الشمس سبب لسقوط اتمام الظهر في السفر لان الاتمام لم يشرع للمسافر فليس في مقابلته عزيمة غير أن الاتمام مشروع في غير موضع الرخصة وهو حالة الاقامة فالسبب لم يبق في حق المسافر موجبا الاركعتين فكانت الاخريان نفلا حتى لو لم يقعد القعدة الاولى فسدت صلاته والقصر سمي رخصة مجازا لان الرخصة المجازية هي عزيمة حقيقة لانه مشروع ابتداء باثبات الشارع ولهذا رد صاحب فتح القدير على من ينقل اختلاف المشايخ في كون قصر المسافر رخصة أو عزيمة بان من قال رخصة عنى رخصة الاسقاط وهي العزيمة وتسميتها رخصة مجاز اه ولا يخفى ان الرخصة انما هو الساقط من حيث وصف السقوط وان مدار الرخصة هو التخفيف والتيسير * وعند الشافعية القصر رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع فلا قصر عندهم الا أن يختار العبد القصر كالافطار الا أن يختار الفطر * ومثله سقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره لان من اضطر الى تناول الميتة أو شرب الخمر خوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو أكره على ذلك يباح له التناول ولا يسعه الامتناع حتى لو صبر حتى مات أو قتل أثم لان الحرمة ساقطة * أما أكل الميتة فلقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار * فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة * قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله الا من أكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل * وقال بعض العلماء وهو رواية عن أبي يوسف والشافعي لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر مستدلين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا أنه تعالى رفع المؤاخذة عليه * والجواب أن اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على قدر الحاجة ومن ابتلي بحالة المخمصة يعسر عليه رعاية ذلك واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة عقله عن الزوال فاذا خاف بترك شربها فوات نفسه

لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقطت الحرمة وثبت الرخصة التي هي أكل الميتة وشرب الخمر لدفع الهلاك كأكل الخبز وشرب الماء

﴿ تنبيه ﴾ قيل الشارع في الرخص حكم من كونها وجوبا أوندبا أواباحة وهو من الاحكام التكليفية وكونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسب تخفيف الحكم عليه مع قيام الدليل على خلافه وهو من أحكام الوضع ولابدع في اجتماعهما في شيء واحد من جهتين فان ايجاب الجلد للزاني من أحكام التكليف من وجه وهو ظاهر ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسببا عن الزنا

(وأما الاحكام الثابتة بخطاب الوضع فهي ثلاثة)

السبب والشرط والمانع وهي متفق عليها عند الاصوليين لان الحكم الوضعي هو الوصف المتعلق بالحكم التكليفي

﴿ الاول ﴾ وهو الحكم على الوصف بكونه سببا للحكم ومعرفا له بجعل الله تعالى والسبب لغة ما يكون التوصل به الى المقصود وفي الاصطلاح الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي كجعل الزنا سببا لوجوب الحد لان الزنا لا يوجب الحد بذاته بل بجعل الشارع ومعنى جعل الشيء سببا جعل الشيء بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته وتقدم بيان الوصف الظاهر المنضبط في الكلام على العلة في باب القياس والسبب ينقسم الى وقتي ان كان السبب وقتا كالزوال لوجوب الصلاة لقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فان الوقت سبب محض وعلامة على وجوب الصلاة ويسمى ظرفا عند الحنفية وموسعا عند الشافعية هذا اذا كان الوقت يزيد عن الواجب المقيد به فان لم يزد كوقت الصوم سمي معيارا عند الحنفية ومضيقا عند الشافعية والى معنوي ان لم يكن وقتا كالاسكار للتحريم لقوله عليه السلام كل مسكر حرام واعلم ان سبب وجوب الصلاة بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلاة اليه فيقال صلاة العصر وكذلك سبب وجوب الصوم الوقت وهو شهر رمضان وسبب وجوب الزكاة ملك النصاب وسبب وجوب صدقة الفطر الرأس الذي يقوم بكفايته واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط وسبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه وسبب وجوب الطهارة عن الحدث الصلاة وسبب مشروعية المعاملات توقف بقاء العالم لان بقاء الناس يكون بالتناسل

وهو يحصل بالمال والمال يحصل بالمعاملات بتعاطي الناس بعضهم لبعض الأشياء التي يحتاجون اليها وسبب العقوبات ماتنسب اليه فسبب القصاص القتل العمد فيقال عقوبة القتل العمد القصاص وهكذا يقال فى سبب الرجم الزنا فيعرف السبب باضافة الحكم اليه وهذه طريقة المتأخرين فرادهم من الاسباب الاسباب الظاهرة وأما المشايخ المتقدمون فيقولون سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود فى النطق وكمال العقل والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت فرادهم بالاسباب الحقيقية واعلم ان ما يترتب عليه الحكم اذا كان شيأ لا يدرك بالعقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة المكتوبة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء للملك المتعة فهو سبب وان أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا فى القياس يخص باسم العلة فبعض ما يسمى هنا سببا يسمى فى باب القياس علة فالمراد بالسبب ما هو أعم من العلة

﴿ الثاني الشرط ﴾ وهو فى اللغة العلامة وفى الاصطلاح هو الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم المبيع لصحة البيع أو شرطا لسبب الحكم كالطهارة فانها شرطت لصحة الصلاة لاجل سببها وهو تعظيم الله تعالى لان التعظيم يفقد بفقد الطهارة وحقيقة الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك وبيانه ان الحول شرط فى وجوب الزكاة فعدمه يستلزم عدم وجوبها والقدرة على التسليم شرط فى صحة البيع فعدمها يستلزم عدم صحته والاحصان شرط فى سببية الزنا للرجم فعدمه يستلزم عدمها

(أنواع الشرط خمسة)

﴿ الاول ﴾ شرط محض وهو اما حقيقي يتوقف عليه الشيء بحكم العقل أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلا كالشهود للنكاح وأو جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته بكلمة الشرط نحو ان تزوجتك فانت طالق والشرط الجعلي يمنع العلية عندنا كما تقدم

(الثانى) شرط فى حكم العلة فيضاف الحكم اليه كشهود وجود الشرط كما اذا علق رجل طلاق زوجته على دخول الدار وشهد شهود بالشرط وهو دخول الدار فاذا رجعوا عن الشهادة بعد قضاء القاضى يضمنون

(الثالث) شرط فى حكم السبب وهو شرط حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط ومثاله اذا حل قيد عبد الغير فأبق العبد لا يضمن لان حل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لان العلة ههنا مستقلة لا تضاف الى السبب

(الرابع) شرط اسما لا حكما كاول الشرطين اللذين علق عليهما الحكم ومثاله اذا قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فأول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده

(الخامس) شرط فى معنى العلامة كالاحصان فانه شرط لوجوب الرجم على الزانى فليس فيه معنى العلية والسببية وقد قالوا انه نفس العلامة لان العلامة من أقسام الشرط

(مسألة حصول الشرط الشرعى الفعل ليس شرطا فى صحة التكليف به)

اعلم ان أكثر العلماء من الشافعية والحنفية قالوا اذا اعتبر الشارع فى صحة شئ شرطا كاعتباره الايمان شرطا لصحة الصلاة وغيرها من العبادات يصح التكليف بهذا الشئ مع عدم حصول ما اعتبره شرطا فالكافر مكلف بالصلاة مع عدم حصول شرطها وهو الايمان وكفره لا يكون مانعا من تكليفه بالصلاة لان الكافر يتمكن من الايمان ويفعل ما وجب عليه من الصلاة المشروطة بالايمان كالجنب والمحدث فانهما مأموران بالصلاة مع تلبسهما بمانع منها فيجب عليهما ازالة المانع لتصح منهما فالمكلف به وهو الصلاة ممكن بالذات ولا ينافيه الامتناع الوصفى لان قيام الوصف وهو الكفر لا يمنع الامكان الذاتى للصلاة ولا لشرطها لان الايمان مقدور للكافر فهو كالساكن القادر على الحركة أو كالمقيد القادر بالفعل على الحركة لكن للمانع وهو القيد لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الايمان لكن رسوخ العقائد الباطلة منعته من صرف القدرة اليه ويترتب على ذلك عقابه على ترك العبادات فى

الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعي وهو الايمان وقد سبق بيان تكليف الكافر في بحث الامر * وقال قوم منهم الرازي وأبو حامد الاسفرايني والسرخسي ان حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف لان الكافر لو كلف بالصلاة لاقتضى التكليف ايجاب الصلاة عليه وقت عدم وجود الشرط وصحتها منه لان الصحة موافقة الامر مع أن اعتبار الشارع الايمان شرطا في صحتها يقتضي النهي عنها بدونه وعدم صحتها فلا يمكن الامتثال حينئذ لوجود النهي عن فعل الصلاة بدون شرطها وامكان الامتثال لازم التكليف ولا يمكن الامتثال حال الكفر لوجود المانع ولا بعده وهو حال الموت لسقوط الخطاب * وأجيب بان المطلوب الفعل بعد ازالة المانع فالكافر يمكنه الايمان ويفعل ما وجب عليه من الصلاة ونحوها كما تقدم * قال صاحب فواتح الرحموت لا يليق بحال من يدعي الاسلام أن يتفوه بمثل هذه المقالة فقد ان الشرط الشرعي التكليف فانه يلزم أن لا يكون المحدث مكلفا بالصلاة وكذا الجنب وأن لا يكون أحد مكلفا بالحج الا بعد الاحرام ولا بالصلاة الا بعد التحريمة ولا بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنذر الا بعد الشروع في الصوم اهـ

واعلم ان هذه المسألة مفروضة في تكليف الكافر بأداء العبادات هل يصح تكليفه بها مع انتفاء شرطها وهو الايمان الذي هو شرط النية التي هي شرط لصحة الصلاة مثلا أما غير العبادات فتصح من الكافر لان صحتها لا تتوقف على الايمان وتقدم الكلام على ذلك ولا خلاف بين العلماء في ان مثل الجنب والمحدث مكلفان بالصلاة

(تنبيه)

الشرط العقلي كفهم الخطاب وعدم الالجاء شرط لصحة التكليف اتفاقا والشرط اللغوي كان دخلت الدار فانت طالق شرط لوقوع الطلاق اتفاقا

(الثالث المانع)

وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم أو عدم السبب * مثال المانع للحكم الابوة فانها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل العمد العدوان لان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سببا لعدمه * ومثال المانع الذي يقتضي وجوده حكمة تخل بحكمة السبب الدين في الزكاة فان حكمة السبب في الغنى بملك النصاب مواساة الفقير من فضل ماله والذي لم يترك في المال فضلا يواسى به

الفقير فقد منع الدين النصاب عن كونه سببا لانه صار مشغولا وقد تقدم بيان أقسام
المانع في التنبيه المذكور في شروط العلة وقد جعل صاحب جمع الجوامع كون الشئ صحيحا
أو فاسدا من أقسام الحكم الوضعي فتكون أقسام الوضع خمسة وزد ذلك القضاء
وابن الحاجب لم يعدهما من أقسام الوضع لانه بعد ورود أمر الشارع بالفعل فكون
الفعل صحيحا أي موافقا للامر أو باطلا أو مخالفا للامر لا يحتاج الى توقيف من
الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ليس حكما شرعيا بل هو حكم عقلي والصحيح
أن كون الشئ صحيحا أو فاسدا من خطاب الوضع والخلاف انما هو في الصحة والفساد
المتعلقين بالعبادات وأما الصحة والفساد في المعاملات فهما من أحكام الوضع باتفاق
لانه لا شك في أن كون المعاملات مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها شرعا متوقف على
توقيف من الشارع فمعنى الصحة في المعاملات ترتب المقصود من الفعل عليه كالحل
والملك في ترتبهما على البيع والشراء المشروع مثلا هو الصحة وعدم ترتبهما على الوجه
المشروع هو الفساد ومعنى الصحة في العبادات موافقة الفعل لامر الشارع على
وجه يندفع به القضاء

وقيل معنى الصحة موافقة وقوع الفعل الذي يقع تارة موافقا لأمر الشارع
وتارة مخالفا له بان يكون مستجمعا لما يشترط فيها من الشروط والاركان وانتفاء الموانع
فما لا يقع الا موافقا للشرع كمعرفة الله تعالى فانها في حد ذاتها لا تكون الا موافقة
لا يسمى صحيحا وما لا يقع الا مخالفا كالشرك لا يوصف بالبطلان

(مسائل)

(الاولى) في الواجب المخير هو ما تعلق بواحد مبهم من أمور معلومة وهو على قسمين
أحدها ما لا يجوز الجمع بينها ولا تكون أفراده محصورة مثاله اذا مات الامام الأعظم
ووجد جماعة كل منهم فيه استعداد للامامة باستجماعه شرائطها فانه يجب على الناس
أن ينصبوا منهم واحدا ولا يجوز نصب زيادة عليه

(ثانيها) ما يجوز الجمع بين تلك الامور وتكون محصورة كخصال الكفارة فان
الوجوب تعلق بواحد من الاطعام والكسوة والعتق ومع كل ذلك يجوز الاتيان
بالجميع فالخصال الثلاثة معينة بنوعها لا بشخصها لان الاوامر الواقعة من الشارع انما
تتعلق بالنوع وتشخص المأمور به انما يكون بعد الشروع فيه وقوله المعينة

بشخصيها كقول الشارع تصدق بهذا الدينار أو أعتق هذا العبد فهو مثال فرضي
وانما اعتبر في الامور ان تكون متساوية لان تعلق الوجوب بامر مبهم من أمور
مبهمة غير واقع لانه تكليف بالمحال وهو باطل فالايجاب أمر من أمور معلومة صحيح
وواقع كما في كفارة اليمين فان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين في قوة
الامر بالاطعام لانه وان كان خبرا لفظا فهو انشاء معنى فهو في قوة أن يقال فليكفر
باطعام عشرة مساكين الخ فيفيد ايجابه وتعطف الكسوة والتحرير عليه فيقتضي
ايجابهما أيضا فيكون كل منها واجبا على البدل فالواجب واحد لا بعينه ويتعين
بفعل المكلف وهذا مذهبنا وقول الاشاعرة وحجتهم أنه لا يخلوا ما أن يقال بوجوب
الجميع أو بوجوب واحد والواحد اما معين أو غير معين لا جائز ان يقال بالاول لانه
لو كان التخيير موجبا للجميع لكان الامر بايجاب عتق عبد من العبيد على طريق
التخيير موجبا للجميع وهو محال ولان الواجب ما لا يجوز تركه مع القدرة عليه
والامر فيما نحن فيه بخلافه ولا جائز ان يقال ان الواجب واحد معين لانه خلاف
مقتضى التخيير فالواجب مفهوم الاحد الدائر بين الامور المعلومة والمخير فيه ما صدق
عليه ذلك المفهوم وهو كل واحد من الامور المعينة فالواجب لم يتعلق بمعين والتخيير
لم يقع في مبهم والا لجاز تركه وهو بترك الكل وهذا باطل فلا يقال الواحد المبهم مجهول
يستحيل وقوعه فلا يكلف به لانا لا نسلم انه مجهول بل هو معلوم من حيث انه واجب
وهو مفهوم الواحد من الثلاثة وانما يستحيل لو كلف بايقاع غير معين في الخارج
فالواجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة أمر كلي صادق على كل واحد منها وهو
لا يتحصل الا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك
وعدمه وكانه قيل أوجبت عليك أحدها وأجزت لك ترك أحدها فالمفهوم الكلي
لم يخير فيه لانه لا يجوز تركه والتخيير انما هو في كل واحد من المعينات وان كان
كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم
أحدها مبهما فليس معنى الواجب المخير أنه مخير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر
الى الفهم بل معناه الواجب الذي خير في أفراده ثم ان هذا المفهوم وهو القدر
المشترك بينها معين لان المشترك فيه معين فالواجب معين فاندفع الاشكال بانه يلزم على
هذا القول التكليف بغير معين واما خصوصية كل واحد من الثلاثة فهو مخير فيه
لا واجب لان المعنى ان فعلت أي خصلة من هذه الخصال الثلاثة جاز لك تركه

الباقي فليس شيء من هذه الثلاثة موصوفا بالوجوب على التعيين ولا موصوفا بجواز
الترك على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل تارة لهذا وتارة لذاك وليس التخيير
بين واجب بهذا المعنى ممتنعا لان الممتنع هو التخيير بين واجب فما اتصف بالوجوب
على التعيين و بين غيره كصلاة الظهر وأكل الخبز وعلى هذا القول ان فعل المكلف
الكل فقيل المثاب عليه ثواب الواجب الاعلى لانه لو اقتصر عليه لاثيب عليه ثواب
الواجب فضم غيره اليه لا ينقصه وان ترك الكل وعوقب عوقب على أدناها عقابا
لانه لو فعله فقط لم يعاقب * وقال الجبائي من المعتزلة هو أمر بالجميع ويسقط وجوب
الجميع بفعل البعض فلو أتى المكلف بالجميع يستحق ثواب مثل واجبات ويعاقب
بتركها عقاب ترك واجبات واستدل بامور ومنها ان الواجب ما تعلق به خطاب الشرع
بالايجاب وخطاب الشرع انما يتعلق بالمعين دون المبهم وهذا فانه يمتنع تعلق الايجاب
باحد شخصين لا بعينه فكذلك يمتنع تعلق الايجاب بفعل أحد أمرين لا بعينه أو عند
ذلك يلزم تعلقه بالكل أو ببعض معين * ومنها انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه
فكفر ثلاثة كل واحد بواحد من الخصال غير ما كفر به الآخر لكان الواحد منهم
لا بعينه هو المكفر بالواجب دون الباقين وحيث وقع ما فعله كل واحد موقع الواجب
كان الجميع واجبا

والجواب عن الاول ان تعذر الوجوب على أحد شخصين لا بعينه انما كان
لتوقف تحقق الوجوب على ارتباطه بالذم والعقاب وذم أحد شخصين لا بعينه متعذر
بخلاف الذم على أحد فعلين لا بعينه

والجواب عن الثاني ان الواجب على كل واحد من المكفرين خصلة من
الخصال الثلاث لا بعينها وقد أتى بما وجب عليه وسقط به الفرض عنه فكان ما أتى
به كل واحد واجبا لا أن الواجب على الكل خصلة واحدة لا بعينها ليلزم ما قيل
* واعترض على الجبائي بان فرض موضوع المسألة في الامر بواحد من أمور
معلومة ينافي قوله انه يوجب الكل لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه
الاكتفاء بواحد منها فما قاله ممنوع ولو سلم ما قاله من ان الامر تعلق بكل منها الخ
فلا يلزم وجوب الكل لجواز أن يكون وجوبها بدليا كما هو قول الجمهور وحينئذ
يكون الخلاف لفظيا لان على قوله لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان بالجميع
وللمكلف أن يختار أي واحد منها فهو بعينه مذهب أهل السنة أصحاب القول الاول

وانما قال بوجوب الكل بهذا المعنى فرارا من القول بوجوب واحد مبهم لان العقل لا يدرك فيه مصلحة بناء على عقيدته من التحسين والتقبيح والعقل يدرك الاحكام قبل الشرع

وقال بعض المعتزلة الواجب واحد منها معين عند الله تعالى مبهم عندنا لان المأمور به يجب أن يكون معلوما للآمر لانه طالبه ويستحيل طلب المجهول وكل ما يكون معلوما للآمر يلزم أن يكون معينا عنده فالواجب لا يختلف باختلاف المكلفين على هذا القول فان فعل المكلف المعين عند الله فذلك هو المطلوب وان فعل غيره منها سقط الواجب لعذر المكلف لانه لا اطلاع له على الغيب ٭ ورد هذا القول بانه لا يلزم من وجوب علم الآمر بالمأمور به أن يكون معينا عنده بل يكفي في علمه به أن يكون متميزا عنده عن غيره لانه انما يجب أن يعلمه حسبما أوجبه فاذا أوجب واحدا من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك والا لم يكن عالما بما أوجبه ولا يخفى ان أحد المعينات المبهم متميز من حيث تعيين تلك الامور المعينات التي دار بينها وانحصر فيها وهذا لا ينافي أنه مبهم من جهة عدم تشخصه لانه انما يتشخص بتلبس الفاعل به كما هو شأن سائر الافعال

وقيل الواجب هو ما يفعله المكلف وان لزم اختلاف الواجب باختلاف اختيار المكلفين فيكون لاختيار المكلف تأثير في تعيين الواجب من خصال الواجب المخير فمن أتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن أتى بالاطعام أو الكسوة فهو الواجب عليه للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب باى مفعول منها ٭ ورد هذا القول بان الخروج عما يفعله منها عن عهدة الواجب لكونه أحدها لا لكونه صار واجبا باختياره للقطع باستواء المكلفين في الواجب عليهم فهو ضروري لا يحتاج الى الاستدلال

(تنبيهان)

﴿الاول﴾ الواجب الموسع في التحقيق يرجع الى الواجب المخير لان الفعل واجب الاداء اما في أول الوقت أو وسطه أو آخره فيجري مجرى قولنا في الواجب المخير ان الواجب اما هذا أو هذا فالمكلف مخير بين افراد الفعل في المخير و بين أجزاء الوقت في الموسع كما ذكره الاسنوي

﴿الثاني﴾ مما يشبه الواجب المخير من حيث ان الحكم فيه تعلق بامور متعددة وان كان تعلقه بالترتيب ما قالوه ان الحكم قد يتعلق بامرين فاكثر على الترتيب فيحرم

الجمع كأكل المذكى وأكل الميتة فان كلا منهما يجوز كله لكن جوازأكل الميتة عند العجز عن أكل غيرها المذكى من جلته المذكاة فيحرم أكل الميتة مع القدرة على غيرها وقد يتعلق الحكم بأمرين فأكثر على البدل والمراد بالبدلية قيام أحد الشيئين المتساويين مما قصد منهما مقام الآخر فيحرم الجمع * مثاله تزويج المرأة من كفؤين فان كلا منهما يجوز التزوج به بدلا عن الآخر ان لم تتزوج به ويحرم الجمع بينهما بأن تتزوج بهما معا أو مرتبا أو يباح الجمع كستر العورة بثوبين فان كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الآخر ان لم تستتر بالآخر ويباح الجمع بينهما بأن يجعل أحدهما فوق الآخر

(المسألة الثانية في المحرم المخير)

اعلم انه يجوز تحريم أحد أمرين لا بعينه عندنا خلافا للمعتزلة لانه لامانع من ورود النهي بقوله لاتكلم زيدا أو عمرا بقصد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه ولست أحرم عليك الجمع ولا واحدا بعينه فهذا لو ورد كان معقولا غير ممتنع فليس المحرم مجموع كلاميهما ولا كلام أحدهما على التعيين لتصريحه بنقيضه فلم يبق الا أن يكون المحرم أحدهما لا بعينه وكذلك يجوز تحريم احد أشياء معينة ويكون التخيير في الترك فله فعل الاشياء الا واحدا ولا يصح فعلها كلها لئلا يكون فاعلا للمحرم فلو قال لزوجاته احداكن طالق فله وطؤهن الا واحدة وله أن يعين احداهن للطلاق * واحتج المعتزلة بان حرف أو اذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير ودليله قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فان المراد به انما هو النهي عن الطاعة لكل واحد منهما لا النهي عن أحدهما وهذا بالاجماع

والجواب ان هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد مبهم ولا ينافي ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجماع بسبب مستند الاجماع لان الاجماع لابد له من مستند من كتاب أو سنة وبانه لم يرد في اللغة النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالامر بواحد مبهم من أشياء معينة وبانه اذا قبح أحدها قبح الباقي والخلاف في هذه المسألة انما هو في الجواز مع الاتفاق على عدم وقوعه شرعا

(تنبيه) النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كالامر في جميع الاقوال المتقدمة في مسألة الواجب المخير فالنهي عن واحد من أشياء معينة نحو لاتتناول

السمك أو اللبن أو البيض يحرم واحدا منها وهو الواحد الدائر بينها فى ضمن أى معين منها فان تركها كلها وقصد بالترك الامتثال فان كانت متساوية يثاب ثواب الواجب بترك أحدها وان كانت متفاوتة يثاب ثواب الواجب على ترك أشدها وان فعلها وكانت متساوية يعاقب على فعل أحدها وان كانت متفاوتة يعاقب على فعل أخفها ولا فرق فى ذلك بين ما اذا فعلت معا أو مرتبا وقيل ان فعلها كلها مرتبا يعاقب على فعل آخرها لارتكاب الحرام به دون ما قبله اذ الفرض أن المحرم واحد منها لا بعينه ولا يحصل ذلك الا بالآخر والمقصود من تحريم أحد الأشياء المعلومة منع الجمع لأن المقصود الاجتناب عن واحد وذلك بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجمع والمقصود من ايجاب أحد الاشياء المعلومة فى المسألة المتقدمة منع الخلو لان الاتيان بواحد الا يكون الاتيان لايخلو بجميعها وذلك بفعل واحد منها أو بفعل الجميع

(المسئلة الثالثة الواحد بالشخص والجهة لايجوز وجوبه وحرمته ويجوز فى الواحد بالجنس)

اعلم ان الواحد بالشخص باعتبار تحققه خارجا فى فرد من أفراده اما أن تتحد فيه الجهة أو تتعدد فان اتحدت بأن يكون الشئ الواحد من الجهة الواحدة مطلوبا منهيا عنه معا فذلك مستحيل لان الطلب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم فيكون تكليفا محالا فى نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه فيكون التكليف تكليفا بالنقيضين ومثال ذلك ما قاله الشافعية من أن صلاة النافلة المطلقة وهى التى لم تتقيد بسبب فى الاوقات التى تكره الصلاة فيها كالصلاة عند طلوع الشمس حتى ترتفع قدر رمح واستوائها حتى تزول واصفرارها حتى تغرب لاتصح فى هذه الاوقات فالصلاة التى تقع فى هذه الاوقات واحدة بالشخص لانها موجودة فى الخارج وجهتها واحدة وهى كونها صلاة وعندنا تصح صلاة النافلة فى الاوقات المكروهة مع الكراهة سواء كان لها سبب كتحية المسجد أولا لان الكراهة فيها لمعنى خارج وهو التشبه بعباد الشمس ولا يصح قضاء الفرائض والواجبات الفائتة فى الاوقات المكروهة فلو شرع فى قضاء فريضة فى الاوقات المكروهة لم يكن داخلا فيها فلا تنعقد الصلاة عندنا لانها وجبت كاملة فلا تؤدى ناقصة وتقدم بيان ذلك

وان تعددت الجهة فهو محل البحث فان كانت الجهتان متلازمتين امتنع تعلق

الطلب بصح كونه منهيا عنه لأن الجهتين المتلازمتين ترجعان الى جهة واحدة ومتى حكم بالتلازم كان النهى لأمر داخل حاصل بذات الفعل فيقتضى الفساد لاتحاد الجهة حينئذ كصوم يوم النحر فان النهى عنه للاعراض به عن ضيافة الله تعالى فى ذلك اليوم وفيه جهتان متلازمتان مطلق الصوم والصوم فى يوم النحر ولما كان المطلق فى ضمن المقيد والمقيد نهى عنه نفسه لا دون قيده فقط لم يمكن أن يتوجه الطلب لمطلق الصوم والنهى للمقيد وهو صوم يوم النحر لانه لا يمكن انفكاكه عنه لان النهى عنه نفس الصوم فى اليوم لان الاعراض عن الضيافة حاصل به فلا يمكن تناول الامر له لزومه للمنهى عنه اذ لا يعقل انفكاكه عنه فاتحد متعلقا الامر والنهى فلا يمكن المكلف افراد الصوم عن صوم يوم النحر لانه أحد المتضايفين وكذا يقال فى الصلاة فى الاوقات المكروهة فان فيها جهتين متلازمتين مطلق الصلاة والصلاة فى تلك الاوقات والجهة الاولى لازمة للجهة الثانية فالنهى عنه صلاة فى الوقت المكروه لا الوقت والصلاة فى الوقت مقيدة تستلزم مطلق الصلاة فلا يمكن كل تحقق بدون الآخر هذا ملخص ماقاله بعض محقق الشافعية ، وقالت الحنفية تصح الصلاة النافلة فى الاوقات المنهية ويجب اتمامها ولو أفسدها وجب قضاؤها وينعقد صوم النحر ويكون فاسدا لانه مشروع بأصله لا بوصفه ، والفرق أن الصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم بخلاف الصلاة فان وقتها ظرف لا معيار كما تقدم فكان تعلقه بها تعلق المجاورة فالنهى لامر خارج عن العبادة وهو الاعراض عن الضيافة فى صوم يوم النحر والتشبه بعباد الشمس فى الصلاة فى الاوقات المكروهة

وان كانت الجهتان لا لزوم بينهما كالصلاة فى المكان المغصوب لم يمتنع تعلق الطلب به مع كونه منهيا عنه لانه متى حكم بعدم تلازم الجهتين المتلازمتين كان النهى لامر خارج عن ذات الفعل فلا يقتضى الفساد فالجهتان وهما الصلاة والغصب فى الصلاة فى المكان المغصوب منفكتان لا لزوم بينهما لان كلا منهما يمكن وجوده بدون الآخر فمتعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وهذا لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلق الامر والنهى ، فالواحد بالشخص الذى له جهتان لا تلازم بينهما وقع فيه خلاف بين العلماء فقال الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية يصح التكليف به

وتكون الصلاة فى الارض المغصوبة واجبة نظرا لجهة الصلاة المأمور بها محرمة نظرا لجهة الغصب * فالآتى بها يستحق ثواب الصلاة وعقاب الغصب لان الامر بالصلاة طلب لمطلق الصلاة والتقييد لابد له من دليل والنهى عن الغصب لايصلح مقيدا الا اذا دل على الفساد ولا دلالة هنا لتعدد الجهة كما اذا أمر عبده بالخياطة ونهاه عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع فى الخياطة عاص فى السفر قطعا * وقال القاضى أبو بكر الباقلانى والامام الرازى ان الصلاة فى الارض المغصوبة ليست تقع مأمورا بها ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها كما يسقط التكليف بأعذار تطرأ كالجنون وغيره ورد هذا القول امام الحرمين بان الاعذار التى ينقطع الخطاب عندها محصورة فى الشرع وهذا متمكن من الفعل فى غير المغصوب * فالمصير الى سقوط الامر عن متمكن من الامتثال بسبب معصية لابسها لاأصل له فى الشريعة

(فائدة) قال العطار رأيت فى رحلة الفخر الرازى الى بلاد ماوراء النهر ماصورته قال اجتزت بطوس فانزلونى فى صومعة الغزالى واجتمعوا عندى فقلت لهم انكم أفنيتم أعماركم فى قراءة كتاب المستصفى وكل من قدر على أن يذكر دليلا من الدلائل التى ذكرها الغزالى من أول كتاب المستصفى الخ و يقرره عندى بعين تقريره من غير أن يضم اليه كلاما آخر أجنبيا عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار فجاء فى الغد رجل من أذكيائهم يقال له أمير شاه وتكلموا فى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة لظنه أن كلام الغزالى فيه قوى فقلت لهم ان كلام الغزالى فى هذه المسألة فى غاية الضعف وذلك أنه قال جهة كونها صلاة مغاير لجهة كونها غصبا ولما تغايرت الجهتان لم يبعد أن يتفرع على كل واحد من هاتين الجهتين مايليق به وهذا الجواب ضعيف جدا لان الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود وهذه الاشياء حركات وسكنات والحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد ان كان فى حيز آخر والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فالحصول فى الحيز جزء ماهية الحركة والسكون وهما جزآن من ماهية الصلاة اذا عرف هذا فنقول ان اعتبرنا الصلاة فى الارض المغصوبة كان جزء ماهيتها الحصول فى الحيز وهى الارض ولا شك ان هذا الحصول محرم فكانت أجزاء ماهية الصلاة فى الارض المغصوبة محرمة فالغصب والمحرم هنا جزء من ماهية الصلاة فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلاة لان الامر بالصلاة المعينة يوجب الامر بجميع أجزائها وشغل ذلك الحيز الذى هو جزء

ومنهيا عنه فيلزم حينئذ توارد الامر والنهي على الشيء الواحد باعتبار واحد وانه محال فثبت ان ما تخيله الغزالي من الفرق بين الجهتين في هذه الصلاة كلام غير صحيح وبالاقرب هذا الكلام انقطاع الامر فيه شاه اهـ

وقال الامام أحمد وأكثر المتكلمين وأبو هاشم الجبائي لا تصح الصلاة في الارض المغصوبة ولا يسقط الواجب عندها لان المكث في الارض المغصوبة منهي عنه والصلاة مكث في الارض بحركة أو سكون ويستحيل وقوع المنهي عنه طاعة لان هذا يؤدي الى وصف الشيء الواحد بالوجوب والتحريم لان الله تعالى لما نهى عن الاقامة في المكان المغصوب وأمر بالاقامة للصلاة علمنا ان العمل المأمور به هو غير العمل المنهي عنه ولا شك ان اقامته في المكان المغصوب ليست الاقامة المأمور بها في الصلاة ولو كان ذلك لكان الله تعالى آمرا بها ناهيا عنها انسانا واحدا في وقت واحد في حال واحدة وهذا كما قد تنزه الله عنه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وليس اجتناب الشيء والاتيان به في وقت واحد في وسع أحد

والخارج من المكان المغصوب مع المعرفة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضررا مع الندم على الدخول فيه عازما على ان لا يعود اليه آت بواجب لانه لا تتحقق التوبة الواجبة عليه الا بما أتى به من الاخذ في الخروج فهو واجب لانه يتوقف عليه الواجب وهو التوبة بتمام الخروج فتكون المعصية قد انقطعت عند الشروع في الخروج والجمهور ألغوا جهة المعصية من الضرر لدفعه الضرر الاشد وهو المكث في ملك الغير فالخروج من ملك الغير بقدر الامكان واجب وارتكاب أدنى الضررين واجب بالنظر الى دفع أعلاهما واعلم ان البحث عن حكم الخروج من الارض المغصوبة بعد الدخول فيها بحث فرعي لا أصولي لانه لا يبحث الاصولي من حيث هو أصولي عن أحوال أفعال المكلفين من الوجوب والحرمة وغيرهما وانما بحثه عن أحوال الادلة للاحكام فوظيفته هنا بيان امتناع تعلق الامر والنهي بفعل واحد من جهة واحدة كالخروج لانه تكليف محال فحكم الخروج من الارض المغصوبة الوجوب فقط عند الجمهور كما يعلم ذلك من التحرير وشارحه وغيرهما

وقال أبو هاشم من المعتزلة ما أتى به من الخروج حرام لانه شغل لملك الغير بغير اذنه وهو قبيح فيكون منهيا عنه كالمكث فيه والتوبة انما تتحقق عند انتهائه وهو مردود بان المكلف مأمور بالخروج اجماعا وحينئذ يكون مطلوبا بفعله فلو كان حراما

لزم انه مطلوب بتركه أيضا فيلزم ان يكون مأمورا بالفعل والترك وهو من التكليف بالمحال للجمع بين الضدين والمعتزلة لا يقولون به فلزم أباهاشم مخالفة أصله

وقال امام الحرمين هو مأمور بالخروج و بأخذه فى الخروج ممتثل من وجه عاص ببقائه من وجه لتسببه فى المعصية وليس منهيا عن السكون فى هذه الارض مع بذل المجهود فى الخروج منها ولكنه مرتبك فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى عنه فاعتبر فى الخروج جهة معصية وجهة طاعة والاولى لازمة للثانية لان الخروج تائبا يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه والشغل المذكور لا يلزمه الخروج تائبا. فان قيل يرد على هذا القول بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامتثال ويوجب كون ذلك من التكليف بالمحال. يجاب بان ما ذكر انما يرد لو كانت المعصية هنا معصية حقيقية وهى فعل المنهى عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون مأمورا بفعل ما منع منه وليس كذلك انما هى معصية حكمية بمعنى انه استصحب حكم السابقة تغليظا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهى عنه الآن * فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع منه غير انه استصحب عصيانه السابق تغليظا ومجرد ذلك لا يقتضى عجزه عن الفعل حتى يكون من التكليف بالمحال

والواحد بالجنس يجوز فيه اجتماع الحرمة والوجوب بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراما كالسجود لله تعالى والسجود للشمس فانهما نوعان لمطلق السجود الواحد بالجنس مع وجوب الاول وحرمة الثانى لقوله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذى خلقهن

﴿ تنبيه ﴾ ترجم هذه المسألة صاحب جمع الجوامع بقوله (مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه اه)والمراد بالمطلق ما أخذت ماهيته باعتبار عدم التقييد فان متعلق الامر الماهية المتحققة فى أى فرد من جزئياتها وكل واحد من جزئياتها لا يكون الا واحدا بالشخص لانه الموجود فى الخارج فكما تتحقق الماهية فى المكروه تتحقق فى غيره فاذا كان الفرد الخارجى جهتان بينهما انفكاك أمكن توجه الطلب الى الماهية فى ضمن ذلك الفرد من الجهة غير المنهى عنها بخلاف ما اذا كانت الجهة واحدة أو جهتان لا انفكاك بينهما كما تقدم بيانه وبخلاف ما اذا كان المطلوب هو الفرد الخارجى المعين كالصلاة الواقعة من بكر فى المكان المغصوب فانه لا يمكن ان يقال المطلوب

الماهية في ضمن أي فرد وأي فرد يمكن انفكاكه من الغصب ثم ان ذلك البعض واحد بالشخص لانه موجود خارجي لا يتحقق فيه جهتان كما ذكره بعض المحققين

(المسئلة الرابعة في بيان فرض الكفاية)

اعلم ان مطلق الفرض وهو ما يذم على تركه * ينقسم الى فرض عين وهو ما قصد حصوله من ذات معينة كالمفروض على النبي صلى الله عليه وسلم دون أمته كالاضحية والتهجد أو من كل عين عين أى واحد واحد من المكلفين كالصلوات الخمس وصوم رمضان * والى فرض كفاية وهو أمر مهتم به يطلب الشارع حصوله من المكلف من غير نظر بالاصالة الى فاعله فلا ينظر الى فاعله الا بالتبع لان الفعل لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو ديني كالجهاد والامر بالمعروف ودنيوي كالحرف والصنائع ولا يتناول فرض العين لانه منظور فيه الى الفاعل بالذات حيث قصد حصوله من كل واحد من المكلفين * وفرض الكفاية واجب على الكل ويسقط بفعل البعض لاثم الكل بالاتفاق فلولم يكن واجبا عليهم لما أثموا وهذا قول الجمهور وانما سقط بفعل البعض لان مقصود الشارع حصوله وقد حصل كسقوط الدين الذي على محمد باداء بكر الضامن عنه اتفاقا لحصول الغرض به * وقيل فرض الكفاية واجب على البعض للاكتفاء بحصوله من البعض واثم الكل بتركه لتفويت الكل ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة بان يقوم به بعضهم لا للوجوب عليهم * قال الجمهور أثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به حقيق بالاستبعاد ثم مدار فرض الكفاية من حيث التعلق أو السقوط على الظن فمن ظن ان غيره لم يفعله وجب عليه ومن لم يظن ان غيره لم يفعله بان ظن ان غيره فعله فلا اثم عليه و بالاولى اذا شك أولم يظن شيأ أصلا اذ الاصل براءة الذمة وعلى القول بانه واجب على الكل من ظن ان غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا فاذا شك في أن الغير فعله لا يجب على القول بالوجوب على البعض ويجب على القول بالوجوب على الكل لانه لما خوطب بالواجب ابتداء لا يسقط عنه الا اذا ظن فعل الغير بخلافه على القول بالبعض * ويتعين فرض الكفاية بالشروع فيه * قال العطار ويفعل غيره من المكلفين فلا يجزئ فعل صبي من الجماعة السلام ويستثنى ما اذا حصل المقصود تماما بفعل الصبي كصلاته على الجنازة وحده بالميت فانه يسقط قاله الكمال اه

المسألة الخامسة جائز الترك ليس بواجب

اعلم ان فعل المكلف الذى انعقد سبب وجوبه وطرأ العذر بعد أن قبله واستمر لوقته كالصلاة فى حالة الحيض ليس بواجب فتركه جائز سواء كان جائز الفعل أيضا كفطر المسافر أو كان ممتنع الفعل كصوم الحائض لان جائز الترك اذا لم يكن غير واجب بان كان واجبا كان ممتنع الترك لكن كونه ممتنع الترك باطل لانه قد فرض انه جائز الترك فيجتمع النقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فلزومه وهو الوجوب محال فثبت نقيضه أعنى عدم الوجوب وهو المدعى لجواز الترك للأداء المانع ينفى الوجوب قطعا وليس المراد بالجواز هنا استواء الطرفين بل الجواز بمعنى عدم امتناع الترك سواء جاز أو وجب * وقال أكثر الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر فيكونون مخاطبين به فى حالة العذر بمعنى ان ذممهم مشغولة به لانهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب لصومه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولأن القضاء يجب عليهم بقدر مافاتهم فوجب أن يكون بدلا عنه كغرامة المتلفات فيكون الصوم واجبا فى حال العذر مع وجوب الترك فى الحيض وجوازه فى غيره فيكون الواجب جائز الترك فيكون الامر بالصوم باقيا ويكون القضاء بالامر السابق *وقال بعض المحققين من الشافعية الحق انها لم تؤمر به حال الحيض وان القضاء بامر جديد لقول عائشة رضى الله عنها كنا نؤمر بقضاء الصوم وهى سيدة الفقهاء فلو كان بالامر الاول لم تقل نؤمر اه * وأجيب من طرف الاصوليين القائلين بان جائز الترك ليس بواجب بان شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الاعذار المانعة من الوجوب والعذر هنا قائم فلذلك امتنع القول بالوجوب وبان القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لاعلى وجود الوجوب لانه لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلا واجبا على من نام جميع الوقت لانه غير مكلف بالظهر فى حال نومه لامتناع تكليف من لا يقدر على فهم الخطاب وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الواقع بين الحنفية والشافعية فى مسألة هى لا ينفصل الوجوب عن وجوب الأداء فى الواجب البدنى عند الشافعية فوجوب نفس الصوم هو وجوب أدائه فلا يفترقان بخلاف الواجب المالى كالزكاة فانها عندهم واجبة قبل الحول وأداؤها يجب بعد الحول لان المال شئ يجب فى الذمة بايجاب الله تعالى والأداء فعل فيه فلا بأس بالافتراق * والحنفية

قالوا بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء في الواجب البدني والمالي والثابت بخطاب الوضع وجوب الفعل على الذمة والثابت بخطاب التكليف ايقاع الفعل وهو وجوب الأداء ولا يخفى أن الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا والقضاء فعله بعد الوقت المقدر له شرعا استدراكا لما فات عمدا أو سهوا تمكن من فعله كالمسافر أو لم يتمكن لمانع شرعا كالحائض أو عقلا كالنوم والعبادة الغير المؤقتة ليست أداء ولا قضاء لانه لا وقت مقدر لها وتقدم الكلام على الاداء والقضاء في بحث الامر فعند الشافعية لا ينفصل وجوب الاداء عن الوجوب وقالوا انه لا يلزم من نفي وجوب الاداء لعذر نفي الوجوب لان المعسر بالدين لا يجب عليه الاداء في حالة العسر مع الحكم بان الدين واجب عليه وترك الصوم في حال العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زوال العذر واجب اتفاقا

(الباب الثاني في بيان الحاكم)

أجمع المسلمون على أن الحاكم هو الله تعالى ولا خلاف في كون الحاكم هو الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة وأما قبل البعثة فقالت الاشعرية لا يتعلق له حكم بافعال المكلفين فلا يجب ايمان ولا يحرم كفر والمعتزلة انما قالوا ان العقل معرف لبعض الاحكام الشرعية سواء ورد به شرع أم لا فالعقل عندهم طريق الى العلم به من غير ورود سمع فالحكم الشرعي عندهم بحسب المصالح والمفاسد فما كان حسنا عقلا كحسن الايمان جوزه الشارع وما كان قبيحا عقلا كالكفر منعه الشارع فالشرع عندهم تابع للعقل ولهذا يقولون ان الشرع مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الاشياء وقبحها ✽ وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على ان العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين

﴿ الاول ﴾ ما وافق الطبع وما خالفه فما وافق الطبع كانقاذ الغرقى حسن عند العقل وماخالفه كاخذ الاموال ظلما قبيح عند العقل وماليس كذلك لم يكن قبيحا ولا حسنا وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة

﴿ الثاني ﴾ صفة الكمال والنقص فكون العلم حسنا لمن اتصف به يدركه العقل وكون الجهل قبيحا لمن اتصف به يدركه العقل أيضا من غير افتقار الى ورود شرع ✽

ومحل النزاع بينهم كون الفعل متعلق المدح والذم فى الدنيا والثواب والعقاب فى الآخرة فعند الاشعرية ومن وافقهم ان ذلك لا يثبت الا بالشرع فما أمر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح * وعند الحنفية والصوفية والمعتزلة عقلى أى لا يتوقف على الشرع لكن عند المتأخرين من الحنفية لا يستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله تعالى فى العباد بل يصير سببا لاستحقاق الحكم من الحكيم فالحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع فاذا لم يرسل رسولا ولم ينزل حكما فلا حكم فلا يعاقب بترك الاحكام فى زمان الفترة ولهذا اشترطنا بلوغ الدعوة فى تعلق التكليف فالكافر الذى لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان أيضا ولا يؤاخذ بكفره سواء كان فى شاهق الجبل أو فى دار الحرب أو نحو ذلك وعند المعتزلة كل من الحسن والقبح يوجب الحكم من الله تعالى فلو لم يرسل رسولا لوجبت الاحكام على حسب ما جاءت به الشريعة الحقة والمراد بالحكم فى هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل * وهو اعتبار الشارع ان فى ذمته الفعل أو الكف وهذا لا يستدعى خطابا ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع فان من الحسن والقبح ما هو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنه ما هو نظرى كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع لانهما يعرفان بالتأمل ومنه ما لا يدرك أصلا الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال * فان قيل أمر الآخرة سمعى لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب المتوقف على ما لا يدرك بالعقل * يجاب بان العدل واجب عقلا عندهم فلا بد من دار الجزاء سوى الدنيا وذلك كاف لحكم العقل بالثواب ويمنعون كون متعلق دار الجزاء سمعيا * وبهذا يجاب عن معظم الحنفية القائلين بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع * ويجاب بتسليم ان أمور الآخرة سمعية ولكن ان فاعل الحسن يستحق الذم فى الدنيا وأما ادراك العقل لكون الاول مستحقا الثواب والثانى مستحق المدح وفاعل القبيح يستحق العقاب الاخروى فغير مسلم

(تنبيه)

حكم العقل باعتبار مدركاته ينقسم الى خمسة أقسام * الاول الوجوب كقضاء الدين * الثانى التحريم كالظلم * الثالث الندب كالاحسان * الرابع الكراهة كسوء الخلق * الخامس الاباحة كتصرف المالك فى ملكه

(مسألة شكر المنعم واجب)

وقع الخلاف في وجوب شكر المنعم فالمعتزلة أوجبوه بالعقل على من لم يبلغه الشرع وخالفهم في ذلك جمهور الاشعرية ومن وافقهم قالوا على تقدير التسليم بحكم العقل فلا حكم للعقل بوجوب شكر المنعم لانه لو وجب لوجب لفائدة والفائدة اما ان تكون لله تعالى وهو محال لان الله تعالى منزه عن ذلك واما أن تكون للعبد في الدنيا وهو باطل لانه لامنفعة للعبد في الدنيا بالشكر لانه تعب ومشقة عليه ولا حظ للنفس فيه وما كان كذلك لايكون فيه فائدة وأما في الآخرة وهو باطل أيضا لان أمور الآخرة من الغيب الذى لامجال للعقل فيه أو لغير فائدة فيكون عبثا والعبث قبيح فلا يجب عقلا * وأجيب عن ذلك بمنع كون العبد لافائدة له في الشكر لان فائدته في الدنيا هي دفع ضرر خوف العقاب لان كل عاقل اذا رأى ماعليه من النعم المتجددة يخطر على باله أن المنعم قد ألزمه بالشكر كما يخطر على بال من أنعم عليه ملك من الملوك باصناف النعم أنه مطالب له بالشكر والمراد بالشكر اجتناب المستخبثات العقلية والاتيان بالمستحسنات العقلية وليس المراد به قول القائل الحمد لله تعالى * والدليل على عدم الوجوب قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لاوجوب قبلها لان الواجب هو الذى يصح أن يعاقب تاركه واذا لم يكن الوجوب ثابتا قبلها لم يكن الوجوب عقليا

(مسألة حكم المنافع والمضار)

اعلم ان مالم يرد فيه دليل يخصه أو يخص نوعه وقع فيه خلاف * فذهب جماعة من الحنفية والشافعية وجمهور المعتزلة الى أن الاصل فيه الاباحة حتى يرد الشرع بالتقرير أو التغيير الى غيره وقال بعض أصحاب الحديث ومعتزلة بغداد الاصل فيه الحظر حتى يرد الشرع مقررا أومغيرا وقال بعض الحنفية والاشعرى الاصل فيه التوقف غير ان الحنفية يقولون لابد أن يكون له حكم اما الحرمة بالتحريم الازلى أو الاباحة ولكنا لانقف على ذلك بالعقل فنتوقف في الجواب لا لخلوه عن الحكم بل لعدم دليل الوقوف وعند الاشعرى لاحكم فيه أصلا لعدم دليل الثبوت وهو الخبر عن الله تعالى على لسان صاحب الشرع عليه السلام فالخلاف بيننا وبينه في كيفية

التوقف كما ذكر ذلك السبكي وغيره من علمائنا وحكم المنافع والمضار قبل البعثة هي هو بعدها الصحيح ان أصل المضار التحريم لقوله عليه السلام لاضرر ولا ضرار أى لا تضروا أنفسكم ولا تضروا غيركم فلا يجوز ذلك والاصل فى المنافع الحل لقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ذكره فى معرض الامتنان ولا يمتن الا بالجائز وقوله تعالى قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق واذا انتفت الحرمة ثبتت الاباحة واستدل القائلون بالاباحة بأنه انتفاع بما لاضرر فيه على المالك وهو الله تعالى قطعا ولا على المنتفع فوجب أن لا يمتنع كالاستظلال بظل جدار الغير واحتج القائلون بان الاصل المنع بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم وهذا خارج عن محل النزاع فان النزاع انما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نوعه وأما ما قد فصله و بين حكمه فهو كما بينه بلا خلاف والنزاع انما هو فى الاعيان التى خلقها الله لعباده ولم تصر فى ملك أحد منهم وذلك كالحيوانات والنباتات التى تنبتها الارض ولم يقم دليل على تحريمها لا بدليل عام ولا خاص ولم تكن مما يضر مستعمله بل مما ينفعه

(الباب الثالث فى المحكوم فيه)

ويقال له المحكوم به وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع ولابد من وجوده فى الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل لان الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود أصلا فشرط الفعل الذى وقع التكليف به أن يكون ممكنا فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور ومنهم الماتريدية وهو الحق سواء كان مستحيلا بالنظر الى ذاته وهو ما امتنع لنفس مفهومه لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة كالجمع بين الضدين مثل السواد والبياض وقلب الحقائق وهو الممتنع عقلا وعادة وهو أقصى مراتبه بالاطلاق أو كان مستحيلا لانتفاء شرط وقوعه وهو تعلق القدرة الحادثة به وان كان ممكنا فى ذاته ونفس مفهومه (وهو قسمان) أحدهما ما امتنع لكونه لا تتعلق به القدرة الحادثة أصلا لا عقلا ولا عادة كخلق الاجسام أما الاستحالة عادة فظاهرة وأما الاستحالة عقلا فلانه لو جاز خلقها لكان الشريك له تعالى جائزا و بعض المحققين جعل هذا من الممتنع عادة لا عقلا لان جواز خلق الاجسام فى نفسه لا يترتب عليه محال لان المكلف حادث فتكليفه بخلق الاجسام لا يترتب عليه أن يكون شريكا لله تعالى

ولهذا جعل بعض المحققين الممتنع لانتفاء شرط الوقوع قسماً واحداً ﴿ ثانيها ﴾ ما امتنع لكونه لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة كالطيران في الهواء وحمل الجبل والمشي من الزمن والمستحيل لانتفاء شرط وقوعه هو المرتبة الوسطى من مراتب مالا يطاق ❊ واستدلوا بانه لو صح التكليف بالمستحيل لذاته لكان مطلوباً حصوله واللازم باطل لان المستحيل لذاته لا يتصور وقوعه وطلب حصوله فرع تصور وقوعه وهو لا يتصور وقوعه لان تصور ذات المستحيل مع عدم ما يلزم ذاته لذاته من عدم الحصول يقتضي أن تكون ذات المستحيل غير ذاته فما يكون ثابتاً هو غير ماهية المستحيل لذاته فيلزم قلب الحقائق وهو باطل ﴿ وتوضيحه ﴾ انا لو تصورنا أربعة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج ليس بأربعة فقد تصورنا أربعة ليست بأربعة فالتصور لنا أربعة وليس بأربعة وهذا باطل فلا يمكن تعقل المستحيل بماهيته لانه لو تصور تصور مثبتاً وماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعاً لذاته ❊ واستدل أصحابنا أيضاً على عدم جواز التكليف بما لا يطاق بانه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه بما لا تتعلق قدرتهم به وما لا يليق بالحكمة سفه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الحكيم جل شأنه فتكليف ما لا يطاق غير جائز الوقوع في نفس الامر من الله تعالى لانه لا يليق بالحكمة وكل ما لا يليق بالحكمة لا يجوز ان يقع في نفس الامر من الله تعالى ولا يلزم من هذا وجوبه عليه تعالى ❊ وقال جمهور الاشاعرة يجوز عقلا التكليف بالمحال مطلقاً ويكون التكليف به للاعلام بانه معاقب لا محالة لان له تعالى أن يعذب من يشاء وهذا في الممتنع لذاته وان كان المكلف به ممتنعاً لغيره ففائدة التكليف الاخذ في المقدمات والاذعان للطاعة لو أمكن ❊ فان قيل اذا كان المكلف يعلم انه لا قدرة له على ما كلف به كيف يأخذ في المقدمات ❊ يجاب بانه يأخذ في المقدمات بناء على تجويز خرق العادة لان لله خرق العوائد والمراد بالمقدمات في المحال لذاته الرضا وتوطين النفس على الامتثال لو أمكنه الاتيان بما كلف به ❊ واستدلوا على ذلك بان القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها بل مقدورها مخلوق لله تعالى ولا يخفى ان التكليف بفعل الغير حالة عدم القدرة عليه تكليف بما لا يطاق ❊ وأجيب بان كون الفعل مخلوقاً لله تعالى لا ينافي كون ذلك الفعل مقدوراً للعبد أيضاً بالقدرة الكاسبة فكل فعل اختياري للعبد مقدور لله تعالى بالقدرة المؤثرة وللعبد بالقدرة الكاسبة فلا يكون تكليفاً بالمحال ❊ واستدلوا أيضاً بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا

طاقة لنا به سألوه دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك ممتنعا لكان مندفعا بنفسه ولم تكن الى سؤال دفعه منهم حاجة * وأجيب بان الآية محمولة على سؤال دفع مافيه مشقة على النفس وان كان مما يطاق * واستدلوا أيضا بانه لو لم يصح التكليف بما لا يطاق لم يقع وقد وقع فان الله كلف أبا جهل بالايمان وهو تصديق رسوله فى جميع ماجاء به ومن جملة ماجاء به أن أبا جهل لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه فى أن لا يصدقه وهو محال لان تصديقه فى الاخبار بانه لا يصدقه فى شئ مما جاء به يستلزم عدم تصديقه فى ذلك الاخبار أيضا لانه شئ مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما عدمه محال فقد صار أبو جهل مكلفا بأن يؤمن بانه لا يؤمن وهذا تكليف بما لا يطاق * وأجيب بان أبا جهل لم يكلف الا بتصديقه وهو ممكن فى نفسه متصور وقوعه الا أنه ممن علم الله انهم لا يصدقونه فهو فى غير محل النزاع * فان قيل المحال لا يتصور وجوده فلا يتصور طلبه فكيف جاز التكليف به * يجاب بان طلب المستحيل لا يستلزم الا حصول صورة له يمكن أن يطلب بواسطتها وهذا ممكن بطريق التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض أو بطريق النفى بان يعقل انه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فهذا الطلب الذى أريد تحصيله بين الضدين طلب لان يوجد ذلك المعنى المتصور فالمستحيل لا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات * وقال جماعة من الاشاعرة منهم الغزالى * وأكثر المعتزلة لا يجوز التكليف بالمحال لذاته والمحال لانتفاء شرط وقوعه المتقدم لانه لا فائدة فى التكليف به لظهور امتناعه للمكلفين * ومنع بعضهم وهو الآمدى ومعتزلة بغداد جواز التكليف بالمحال لذاته فقط * ومنع امام الحرمين التكليف بما لا يطاق وهو المحال لذاته والمحال لامتناع شرط وقوعه المتقدم لان طلب الفعل المحال من الله العالم باستحالة وقوع المطلوب محال لانه لو كلفه بالمحال يلزم الترك بالضرورة لعدم تعلق قدرة العبد به فيستحق العقاب بترك ما كلف به وهذا لا يليق بالحكيم ومالا يليق بالحكمة سفه فالتكليف به سفه فلا يجوز صدوره عن الله تعالى بمقتضى حكمته وفضله * والمعتزلة يمنعون جواز التكليف بالمحال بناء على انه يجب على الله تعالى ماهو الاصلح لعباده ولا خفاء فى أن عدم تكليف مالا يطاق أصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا * ولم يمنع امام الحرمين وغيره ورود صيغة طلب الفعل المحال بقصد التعجيز ونحوه من غير ان يقصد الآمر اتيان المكلف ما أمر به

وهذا واقع كما فى قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فان الامر فيه للتعجيز واظهار عدم
قدرتهم على الاتيان بما امروا به لا للتكليف وقوله تعالى قل كونوا حجارة أو حديدا
فانه صيغة طلب لكونهم حجارة أو حديدا وصدور هذا الكون منهم محال لا قدرة لهم عليه
فالمراد عجزهم لا طلبه * وأدنى مراتب ما لا يطاق ما يمكن فى نفسه ومن العبد ويمتنع
لعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو لارادته ذلك أو لاخباره تعالى بعدم وقوعه كايمان من
علم الله أنه لا يؤمن مثل فرعون وأبى جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد
اتفق الكل على جوازه عقلا ووقوعه شرعا لان من مات على الكفر يعد عاصيا
بالاجماع * والممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وقع النزاع فى كونه مما يطاق أو مما
لا يطاق * فذهب جمهور الماتريدية الى انه مما يطاق بالنظر الى امكانه من العبد مع
قطع النظر عن تعلق علم الله تعالى وارادته لان العلم تابع للمعلوم والله تعالى انما يريد
على وفق علمه والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم فكذا المراد فلا امتناع
فى الايمان وذهبت الاشاعرة الى انه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه بتعلق علمه وارادته
تعالى بعدمه وبالنظر الى أصلهم من ان القدرة الحادثة لا تأثير لها أصلا وانها غير
سابقة على الفعل بل معه والتكليف لابد أن يكون مقدما على الفعل فيكون مقدما
على القدرة التى مع الفعل فلا قدرة وقت التكليف للمكلف

واعلم ان الكلام فى التكليف بالمحال فى مقامين * الاول فى جوازه وعدم جوازه
عقلا وقد تقدم * الثانى فى وقوعه فذهب الماتريدية وأكثر الاشاعرة الى عدم وقوع
التكليف بالمحال لذاته والمحال لعدم تعلق القدرة الحادثة به بقسميه المتقدمين * وبعض
الاشاعرة قال بوقوع التكليف بالمحال الذى لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة ولم يمثل
له قال بعض المحققين ويمكن تمثيله بقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين * قال الزجاج
أمروا بان يكونوا كذلك بقول سمع اه لان قوله تعالى فقلنا لهم صريح فى التكليف
ولا داعى لصرفه عنه الا عدم التمكن وهو موجود فى المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه
وانما كان هذا من الممكن عادة لا عقلا لان الفرض أن المكلف مخلوق فلا يلزم
وجود الشريك له تعالى كما تقدم * قال صاحب جمع الجوامع والحق وقوع الممتنع
بالغير لا بالذات اه ولم يمثل للممتنع لعدم تعلق القدرة الحادثة به وقول صاحب جمع
الجوامع والحق الخ ليس بحق لان الممتنع بالغير الذى لا تتعلق به القدرة الحادثة لم يقل
أحد بوقوعه مع كونه ممكنا فى ذاته كما قاله الكورانى قال الازميرى نقلا عن شرح

المقاصد ان النزاع فى المرتبة الوسطى انما هو فى الجواز لا فى الوقوع اذ الوقوع منفى قطعا وهو الظاهر من المواقف أيضا حيث قال نحن نجوزه وان لم يقع بالاستقراء ومنعه المعتزلة وبه صرح المولى الخيالى اهـ قال بعض المحققين نقل الخيالى فى حاشية العقائد الاتفاق على عدم وقوع المرتبة الثانية لكن من حفظ حجة اهـ وما قاله فى الجواب عن صاحب جمع الجوامع بقوله من حفظ حجة ليس بدافع قوى لما تقدم واعلم ان قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى استدلال وهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فقالوا يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع ولذا قال علماؤنا ان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعد سفها فى الامر الخارق كتكليف الأعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الله تعالى الحكيم لان حكمة التكليف عندنا هى الابتلاء وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه أو يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا فى الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء والدليل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها أى ما تسعه قدرتها فلا يكلفها بما ليس فى طاقتها وقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج لانه لا حرج أشد من التكليف بما لا يطاق وقوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر فهذه الآيات صريحة فى نفى التكليف بما لا يطاق

أنواع المحكوم فيه أربعة

النوع الأول حقوق الله تعالى الخالصة * والمراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به أحد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب من الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتنزه عن أن ينتفع بشئ فلا يكون له حق بهذا الاعتبار وباعتبار الخلق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى لقوله تعالى لله ما فى السموات وما فى الارض وهى ثمانية

﴿أولها﴾ عبادة خالصة لا يشوبها معنى المؤنة والعقوبة كالايمان وفروعه وهى الصلاة والزكاة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها ولان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه تعالى فان قيل ان الصلاة

ونحوها ليست منفعتها عامة فكيف تكون من حقوق الله تعالى * أجيب بان الصلاة
ونحوها من سائر العبادات انما شرعت ليحصل الثواب وهذا منفعة عامة لكل من
له أهلية التكليف بخلاف وجوب النفقة

(ثانيها) عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فانها مشتملة على معنى العبادة لتسميتها
في الشرع صدقة ولكونها طهرة للصائم عن اللغو واشتراط النية في ادائها واعتبار صفة
الغنى فيمن تجب عليه وعدم صحة أدائها من غير المالك حتى لو أداها المكاتب عن
نفسه لا تجوز وتعلق وجوبها بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات فهذا يدل
على انها عبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط للعبادات
الخالصة فتجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما عند أبي حنيفة وأبي يوسف
باعتبار معنى المؤنة و يؤديها عنهما وليهما أو الوصي عنهما من مالهما وقال محمد وزفر لا تجب
عليهما صدقة الفطر لان معنى العبادة فيها راجح وليسا مكلفين بالعبادة فان كان الاب
غنيا يجب عليه ولو أداها من مالهما ضمن ومعنى المؤنة الثقل والكلفة من مأنت
القوم احتملت مؤنتهم وصدقة الفطر مشتملة على معنى المؤنة لان وجوبها على الانسان
بسبب رأس الغير يدل على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة أشار النبي
صلى الله عليه وسلم في قوله أدوا عمن تمونون

(ثالثها) مؤنة فيها معنى العبادة كالعشر لان سببه الارض النامية فباعتبار تعلقه
بالارض هو مؤنة لان مؤنة الشئ سبب بقائه والعشر سبب بقاء الارض و باعتبار ان
مصرفه الفقراء كمصرف الزكاة تحققت معنى العبادة فيه ولما كانت الارض أصلا
والنماء تابع لها كان معنى المؤنة فيه أصلا ومعنى العبادة تبعا

(رابعها) مؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة
و باعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان
الارض أصل والتمكن من الزراعة تابع لها فكان معنى المؤنة فيها أصلا

(خامسها) حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات لان في ادائها معنى
العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام و يؤديها
طوعا من غير ان تستوفى منه كرها والشارع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من
العقوبات على نفسه بل الامام هو الذي يستوفى ذلك جبرا وفي وجوبها معنى العقوبة
لانها لم تجب الا بسبب فعل ممنوع شرعا ارتكبه المكلف ولذلك سميت كفارات

لأنها ستارات الذنوب. فلا تجب الكفارة على الصبي لان فعله لا يوصف بالجزاء لانه يستدعى سبق الجناية وهو ليس من أهلها لعدم تكليفه ولا تجب الكفارة على حافر البئر اذا وقع فيه انسان ومات لان الكفارة جزاء المباشرة وهي أن يتصل فعله بغيره ويحدث معه التلف لا التسبب وهو ان يتصل أثر فعله بغيره لا حقيقة فعله

(سادسها) عقوبات كاملة كالحدود وهي واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مأمور باقامتها وهي حد الزنا فانه شرع لحفظ الانساب وحد السرقة فانه شرع لحفظ المال وحد الشرب فانه شرع لحفظ العقل وحد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وحد القذف ليس من حقوق الله تعالى الخالصة بل مما غلب فيه حق الله تعالى على حق العبد كما سيأتى وانما كانت عقوبة كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة

(سابعها) عقوبة قاصرة كحرمان القاتل من ميراث المقتول لان حرمان القاتل من الميراث عقوبة مالية ولاشك أنها قاصرة بالنسبة للعقوبة البدنية فالقاتل لم يلحقه بسببها ألم فى بدنه ولا نقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملك له فى تركة المقتول مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة بسبب جنايته ولما كان الحرمان عقوبة لم يثبت فى حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا أو خطأ لان فعله لا يوصف بالحرمة وهذه العقوبة حق الله تعالى لانه لا نفع للمقتول فيها

(ثامنها) حق قائم بنفسه وجب لله تعالى بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد شئ يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم فان الجهاد حقه تعالى لاعزاز دينه فكان المصاب به خالص حقه لكن أوجب أربعة أخماسه للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيأ فلم يكن الخمس حقا ألزمنا اداءه طاعة بل استبقاه لنفسه خاصة وأمر بصرفه

(النوع الثاني حقوق العباد الخالصة)

والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير وكبدل المغصوب وملك المبيع والثمن

النوع الثالث ما اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد

والاول غالب كحد القذف فانه مشتمل على حقين لان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف والزجر وهذا حق الله تعالى فلا يسقط بالعفو الا في رواية عن أبي يوسف .

(النوع الرابع ما اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد)

والثاني غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى ولذا يسقط بالشبهات وحق العبد غالب لان وجوبه بطريق المماثلة ولذا يصح العفو عنه

(مسائل)

{ الاولى القدرة شرط التكليف اتفاقا }

اعلم ان أهل السنة والاكثرين من غيرهم اتفقوا على ان شرط التكليف القدرة وهي موجودة قبل الفعل عندنا وعند المعتزلة لانها شرط لحصول الفعل اختيارا والشرط مقدم على المشروط وعند الاشعرية القدرة موجودة مع الفعل لا قبله لانها متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بكسر اللام بدون المتعلق بفتحها محال * ويرد على ما قاله الاشعرية انه يلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل لان قدرته تعالى أزلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته وليست مع المقدور فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القدرة القديمة أيضا والقدرة صفة لها صلاحية التعلق فلا تستدعي وجود المقدور معها * ويرد عليه أيضا ان الكافر لا يكون مكلفا بالايمان في زمن كفره لانه غير مقدور له في تلك الحالة ولا تكليف بغير المقدور قال في فتح الرحموت الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب عنده أيضا من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة لا دخل لها في شيء من الافعال اه * وقال السعد في التلويح وقال الاشعري لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هو مجبور فيها وعليه تكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق وهذا باطل بالاجماع اه والقدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها أو يخلق الله تعالى الفعل عندها تسمى استطاعة وهي مع الفعل قطعا ولعل هذا مراد الاشعري * والقدرة التي شرط تقدمها على العبادات هي سلامة الآلات

والاسباب * واعلم ان ملخص ماقاله بعض المحققين فى قدرة العبد وارادته ان الله تعالى خلق العبد ارادة وقدرة وجعل تعلق كل من ارادة العبد وقدرته بفعله الاختيارى سببا عاديا لتعلق ارادته تعالى وقدرته بذلك الفعل وايجاده * وبيان ذلك أن العبد اذا خطر على باله أمر يتردد أولا فيما اذا كان فعله ملائما له أو تركه هو الملائم فان اعتقد ان الفعل ملائم له ومال اليه ميلا مؤكدا أخذ فى أسباب حصوله وباشرها فاذا تمت ولم يمنعه مانع قهرى من ذلك تعلقت قدرته به وتمت جميع الاسباب التى يتوقف عليها ايجاد ذلك الفعل فتتعلق ارادة الله تعالى وقدرته بذلك الفعل فيوجده مرتبا على تعلق ارادة العبد وقدرته بحيث لو لم تتعلق ارادة العبد وقدرته بذلك الفعل لا تتعلق به ارادة الله تعالى وقدرته فكان فعل العبد الاختيارى منسوبا للعبد حقيقة على انه هو السبب فى صدوره وايجاده وهذا هو الكسب ومنسوبا لله حقيقة على سبيل الايجاد والتأثير فيه وباعتبار النسبة الاولى جعلت العرب العبد فاعلا حقيقة لغوية لان مبنى اللغة على الاستعمال الافظى وعدم التدقيق العقلى وعلى هذا يكون العبد مختارا ان شاء فعل أى كان سببا فى ايجاد الفعل وصدوره لان العبد فى زمن تردده بين الفعل والترك وعدم جزمه بما يلائمه منهما كان متمكنا من كل منهما ناظرا اليهما معا فيكون مختارا يمكنه ان يكون سببا فى ايجاد الفعل فيوجد ويمكنه ان لا يكون سببا فى ايجاده فلا يوجد فان تسبب فى ايجاد الفعل جوزى عليه بما يستحقه طاعة كان الفعل أو معصية وان لم يتسبب فى ايجاد الفعل فان كان الفعل مأمورا بتحصيله بأن كان مأمورا بأن يكون سببا فى ايجاده أمر ايجاب جوزى على تركه ذلك والا فلا فكان مدار التكليف والجزاء على المكلف به انما هو على سببية تعلق ارادة العبد وقدرته فى ايجاد الفعل وعدم ايجاده لا على ايجاد الفعل أو عدم ايجاده لان ذلك ليس فعل العبد ولا فى وسعه فعله فمدار التكليف والامر والنهى على نسبة الافعال الاختيارية الى العبد لانها هى التى بها يكون الفعل صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنا تارة وقبيحا تارة أخرى وكيف يمكن ان يكون المكلف مجبورا فى أفعاله الاختيارية وهو انسان وكل انسان حيوان والحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة والاختيار فكان من ذاتيات كل حيوان ان يكون متحركا بالارادة والاختيار فالقول بأن المكلف مجبور فى أفعاله الاختيارية وهو انسان قول بأن الانسان ليس بحيوان وهو كذب أو قول بأنه حيوان ليس بحيوان وهو تناقض

ظاهر البطلان وإذا أراد الله تعالى أن يصف عبده بالقدرة والإرادة وصفه جبرا فيفعل جبرا ما يريده خيرا كان أو شرا وإن أراد أن يسلبهما منه سلبهما ومع قيام الإرادة والقدرة بالعبد وصلاحيتهما لأن يتعلقا بفعله الاختياري لا يمكن خلق الله تعالى الفعل الاختياري منسوبا للعبد بدون أن تتعلق به إرادته وقدرته بل هذا مستحيل والمستحيل لا تتعلق به إرادة الله تعالى وقدرته * وإنما كان هذا مستحيلا لأن الله تعالى جعل تعلق إرادة العبد وقدرته بفعله الاختياري سببا لتعلق إرادة الله تعالى وقدرته بذلك الفعل الاختياري وجعل هذا سببا وهذا مسببا ولا شك أن بين السبب والمسبب نسبة إضافية يستحيل أن تتحقق بدونهما فمتى تحقق هذا التعلق من جانب العبد بوصف كونه سببا استحال أن لا يتحقق المسبب وإذا لم يتحقق هذا التعلق من جانب العبد لم يحصل المسبب بوصف كونه مسببا لهذا السبب الذي لم يتحقق فإذا حصل يحصل بسبب آخر وإذا سلب الله تعالى من تعلق إرادة العبد وقدرته سببية لإيجاد الفعل كان العبد مضطرا لا مختارا فلا يكلفه الله حينئذ بهذا الفعل ولذا قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها * ويصح أن يقال أن قدرة العبد مؤثرة بإذن الله تعالى بمعنى أنه تعالى هو الذي جعل باختياره تأثيره مرتبا على تعلقها بفعل العبد الاختياري وموقوفا على ذلك وهذا هو الذي صرح به الأشعري في كتابه الإبانة الذي هو آخر مؤلف له في حياته وهذا هو أيضا مراد المعتزلة وهو أيضا مراد أهل الخبر * ومن هنا تعلم أنه لا خلاف لأحد ممن يعتد به من العقلاء في أن قدرة العبد مؤثرة بإذن الله تعالى في أفعاله الاختيارية ولم يقل أحد منهم بأنها مستقلة بالتأثير كما اشتهر عن أهل الاعتزال وهو مراد من قال أن فعل العبد الاختياري يوجد بمجموع القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد على معنى أن مجموعهما هو العلة التامة لوجوده وإن كان تعلق قدرة العبد به كسبا وسببا وتعلق قدرة الله به إيجادا وتأثيرا فلا تكن في جانب الإفراط فتجعل العبد مجبورا مع اتصافه بالقدرة والإرادة وأن قدرته لا دخل لها أصلا في إيجاد فعله الاختياري ولا تكن في جانب التفريط فتجعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير في فعله الاختياري ولكن كن متوسطا بين جانبي الإفراط والتفريط على الوجه السابق * فإن قيل أن الله تعالى هو الذي خلق في العبد إرادته وقدرته فهو غير مختار فيهما فكيف يكون مختارا في أفعاله التي تصدر منه بهما * يجاب بأن العبد ليس مختارا في اتصافه بإرادته وقدرته بل ذلك بخلق الله تعالى ولكن العبد مختار في تعلق إرادته وقدرته

بالفعل الاختياري وتعلقهما لا يحتاج الى خالق وايجاد لانهما يقتضي حقيقتهما خلقتا صالحتين لان تتعلقا بالفعل بدلا من الترك وبالترك بدلا من الفعل فاذا تعلقا بأحد الامرين لم يكن تعلقهما بخالق جديد بل يكون تعلقهما بمقتضى ذاتيهما كما ان الله تعالى متصف بارادته وقدرته بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار فليس مختارا في اتصافه بارادته ولا بقدرته ولم يمنع ذلك من أنه تعالى مختار في تعلقهما بافعاله وان أفعاله بواسطة هذا التعلق تنسب اليه اختيارا على سبيل الايجاد فكذلك العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بافعاله الاختيارية وبواسطة هذا التعلق تنسب اليه أفعاله اختيارا على طريق التسبب في الايجاد وهو الكسب وان لم يكن مختارا في اتصافه بارادته وقدرته * فان قيل ان العبد مجبور في الواقع لان ما علم الله تعالى ان يكون من العبد لابد ان يكون منه طاعة كان ذلك أو معصية شاء ذلك العبد أو لم يشأ وما علم الله انه لا يكون من العبد لا يمكن أن يكون منه فالعبد في صدور الافعال منه وعدم صدورها تابع لما تعلق به علم الله تعالى وما تعلق به علم الله تعالى لا يتغير * يجاب بان هذا مسلم يجب الايمان به شرعا لكن هذا لا يقتضي كون العبد مجبورا لان معنى الجبر سلبه الاختيار فلا يكون العبد مجبورا الا اذا سلب اختياره ومنع من تمكنه من الفعل والترك وعلم الله بالفعل أو عدم الفعل لا يسلب العبد اختياره حتى يكون مجبورا وكل ما يقع من الممكنات أو لا يقع منها فهو مطابق لعلم الله تعالى بدون ان يكون لتعلق العلم مدخل في اختيار العبد الفاعل وعدم اختياره فكما يعلم الله صدور الافعال الاضطرارية من العبد مضطرا بدون اختيار شاء أو أبى يعلم صدور الافعال الاختيارية من العبد مختارا فيها متمكنا من فعلها وتركها فاختيار العبد الفعل أو الترك يوافق ما في علم الله تعالى * فان قيل قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله وقوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه ظاهر في أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله وان العبد مجبور * يجاب بأن معنى قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله انكم لا تشاؤن شيأ الا بمشيئة الله التي خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها فلما شاء الله تعالى مشيئتكم التي بها تشاؤن وأعطاها لكم شئتم بها ما تشاؤن وأردتم ما تريدون ولولا ذلك لكنتم كالجمادات ومعنى قوله ولو شاء ربك ما فعلوه أنه تعالى لو شاء ان يسلبهم الارادة والقدرة على الفعل ويسلبهم ذلك ما فعلوه لكن لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا اه * وان قيل اذا كانت الافعال كلها مخلوقة لله تعالى

فيها ما هو قبيح فكيف نسب اليه تعالى مع انه منزه عن القبائح * يجاب بأن الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يترتب على خلقه مصالح * وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على أي وجه أراد ويقبح من العبد كسبها كما ذكره السعد في التلويح مع زيادة من شرح المواقف

﴿ الثانية لا تكليف الا بفعل ﴾

اعلم أن العلماء اتفقوا على ان التكليف الواقع يكون بالفعل لأن التكليف انما يكون بالمقدور والفعل مقدور للمكلف * والمراد بالفعل ما يتمكن المكلف من تحصيله وتتعلق به ارادته وقدرته سواء كان من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر والانفعالات كالتطهر الحاصل للثوب من التطهير * وما هو أثر لفعل المكلف كالك الرقبة والمتعة فكل منهما أثر لفعل آخر يقال ابتاعه فملكه ونكحها فلك التمتع بها فالفعل الذى هو مقدمة الملك والتمتع اختيارى وهذا كاف فى كون الملك فعلا اختياريا * قال صاحب كشف الأسرار الائتمار من حكم الامر كما أن الانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضى وجوب الفعل حتى يحصل الائتمار فان الائتمار لا يحصل بدونه * والدليل على انه من حكم الأمر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار فى الائتمار يحصل الائتمار عقب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى كونوا قردة خاسئين وقد حصل الائتمار عقيب الامر وقد أنبأنا عن الائتمار عقيب الامر فى قوله عز ذكره كن فيكون وجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له فى قوله عز اسمه ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره فعرفنا ان الائتمار موجب الامر كما أن الانكسار موجب الكسر اه وحينئذ يكون الفعل شاملا للمعنى الحاصل بالمصدر وهو أثر القدرة كالحركات المشاهدة من القيام والقراءة ونحوهما فى الصلاة لانه من الموجودات قطعا * وعلى هذا اقتصر أكثر المحققين قائلين ان المعنى المصدرى الذى هو تعلق القدرة بالمقدور لا يقع عليه التكليف لانه أمر اعتبارى لا وجود له والتكليف انما هو بالامور الوجودية * فان قيل ان الحاصل بالمصدر ليس أمرا اختياريا * يجاب بان المراد بالاختيارى ما يكون حصوله باختيار العبد ولا معنى للتكليف به الا باعتبار تحصيله وهو المعنى المصدرى وشاملا للمعنى المصدرى الذى هو تعلق القدرة

بالمقدور المعبر عنه بالايجاد لانه وان كان أمرا اعتباريا فلا أن وجود متعلقه يكون وجودا له ولا يخفى ان الايجاد بمعنى جعل القدرة متعلقة بالاثر هو أثر الفاعل المختار فهو نسبة بين القدرة ومتعلقها الذى هو الفاعل والمفعول أى القادر والمقدور وهذه النسبة تابعة فى التحقق والوجود لمتعلقها وهو الفاعل والمفعول اللذان يوجدان خارجا والايجاد صادر عن قدرة العبد وارادته وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول ارادته وقدرته يكون باختياره فتعلق القدرة بالمقدور وان كان اعتباريا فهو أقرب الى الموجودات الخارجية فهو أقرب الى التكليف به لما عرفت أنه أثر صادر عن الفاعل باختياره ويوصف بالوجود تبعا لمتعلقه كما تقدم

قال بعض المحققين ＊ ومن الغريب دعوى ان المكلف به هو المقدور وهو الفعل الحقيقى مع شمول الفعل المكلف به للكف الذى هو مدلول النهى وهو أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فلا يدخل فى جنس المقولات اصلا لا فى الفعل ولا فى الكيف ولو جعلنا المقدور المكلف به هو الفعل الحقيقى الذى قال عنه الفلاسفة انه مقوله وعدوه من الاعراض الموجودة فى الخارج لم يكن شئ من الايمان وفروعه من صلاة وصوم وزكاة وحج وغير ذلك مكلفا به ولم يكن مدلول النهى وهو الكف أيضا مكلفا به ويلزم أيضا بناء الأحكام الشرعية على ما يقوله الفلاسفة وينكره أهل السنة فان أهل السنة لا يعترفون بأن مقولة الفعل بالمعنى الذى قاله الفلاسفة من الاعراض الموجودة فى الخارج ﴿والحاصل﴾ انه لا شبهة فى ان المكلف به أولا وبالذات بالنظر الى الايمان هو الاعتقاد الجازم المطابق عن دليل الذى هو الاذعان والاستسلام القلبى وهو فعل شرعا وتعلق به خطاب الشارع مباشرة فقال آمنوا بالله ورسوله فهو المقصود أولا بالذات من الخطاب واما أسبابه فهى مكلف بها تبعا لتحصيله وهو بهذا المقدار مقدور حقيقة اذ لا معنى لكون الفعل مقدورا حقيقة الا تمكن المكلف من الاتيان به بمباشرة أسبابه وعدم الاتيان به بعدم مباشرة أسبابه وهكذا فى الصلاة والصوم وغيرهما فان المكلف به هو الهيئات الخارجية وهى الواجبة والمفروضة أولا وبالذات والقدرة عليها باعتبار التمكن من تحصيلها بمباشرة الاسباب بل كل مقدور كذلك لا معنى لكونه مقدورا حقيقة الا هذا فان كل فعل اختيارى مالم يجب بمباشرة أسبابه لا يوجد وكل ما تعلق به خطاب الشارع أمرا أو نهيا أو تخييرا فهو فعل فى اصطلاحه وعرفه واصطلاح أهل الشرع وأهل اللغة ولا يعرف واحد من هؤلاء غير ذلك وان كان لا يعد فعلا عند غيرهم

كالفلاسفة (والعجب) ان كثيرا من المتأخرين خلطوا الاصطلاحات الفلسفية
بالاصطلاحات الشرعية مع الفرق البعيد بين الاصطلاحين فان الفلاسفة انما يبحثون
عن الموجودات من حيث العقل والفقهاء يبحثون عن كل مااعتبره الشارع فعلا
للمكلف من حيث يثبت له بالخطاب الشرعي أحد الأحكام التكليفية والوضعية وشتان
مابين الموضوعين اه واختلفوا في التكليف بالعدم فقال أهل السنة وبعض المعتزلة
لايتعلق التكليف بالعدم لان العدم متحقق من الازل واستمر وعلته عدم علة الوجود
وهي عدم المشيئة وما تحقق بعلة لايتحقق بعلة أخرى فاستمرار العدم باستمرار
عدم علة الوجود فليس العدم أثرا للقدرة فلا يكون مقدورا والتكليف انما يكون
بالمقدور والتكليف بالعدم يلزم عليه اجتماع النقيضين لان التكليف يستدعي حصول
مالم يكن حاصلا والعدم حاصل من قبل وثابت بنفسه * فالتكليف به يقتضي أن
العدم ليس بثابت بنفسه فيكون العدم ثابتا بنفسه غير ثابت بنفسه ويلزم عليه أيضا
تحصيل الحاصل فيكون التكليف به من المحال لذاته وهو غير واقع اتفاقا * وقال كثير من
المعتزلة يتعلق التكليف بالعدم أيضا لان من دعي الى الزنا فلم يفعله يمدح على عدم الفعل
من غير ان يخطر بباله فعل الضد حتى ينسب المدح اليه ولانسلم ان العدم غير مقدور
لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم سواء * واعلم انه لاخلاف في ان المكلف
به في الأمر هو الفعل وانما الخلاف في النهي فالقائلون بانه لاتكليف الا بفعل يقولون
المكلف به في النهي فعل * واختلفوا في بيان الفعل المطلوب بالنهي على قولين * الاول ان
الفعل المطلوب في النهي هو كف النفس وانتهاؤها عن المنهي عنه بعد ميل النفس اليه
فمن نهي عن شئ فكف نفسه عنه فقد انتهى بذلك النهي فيخرج عن عهدة النهي
على هذا القول بالسكون بعد الداعية ويكون الترك الذي اقتضاه النهي لازما لكف
النفس * واستدل صاحب هذا القول بأنه لو كان المكلف به في النهي فعل الضد
لكان النهي أمرا لانهيا ولكان معنى النهي مستقلا مع ان الدال عليه حرف وهو
لا الناهية * فالمطلوب فيه معنى متعلق بالغير والكف معنى نسبي غير مستقل * فيناسب
الدال عليه ولانه لو كان المكلف به في النهي عدم الفعل لزم المحال كما تقدم * الثاني ان
المكلف به في النهي فعل الضد للمنهي عنه فيكون النهي مستلزما للأمر بفعل
الضد فالنهي عن شرب الخمر الذي هو حركة يحصل بفعل ضده وهو السكون فبالسكون
يخرج عن عهدة النهي على هذا القول ويكون الترك لازما أيضا لفعل الضد

والقائلون بأن التكليف يكون بالعدم قالوا المكلف به في النهي الترك الذي هو عدم الفعل المقدور فمع الترك يستمر العدم على الاصل وينسب للمكلف عدم الفعل * فان قيل المقصود من النهي عدم المنهي عنه والعدم لا دخل للمكلف فيه لأنه غير مقدور * يجاب بانا لا نسلم ان العدم غير مقدور لأن نسبة القدرة الى الطرفين سواء ونحن نفسر القادر بانه الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فوجود الفعل وعدمه محلولان للمشيئة وعدمها والقدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهي تخصص أحد المقدورين بالوقوع فتعلق الارادة وعدمه سببان لتعلق القدرة وعدمها وهما سببان لوجود المقدور وعدمه فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة ويخرج الممتنعات التي ليست كذلك ومعنى استناد العدم الى المكلف كما في المواقف انه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وليس العدم أثرا مفعولا للقادر كالوجود اهـ فاستمرار العدم الاستقبالي مقدور لان المكلف قادر على ان لا يفعل فيستمر العدم ولا ينقطع وقادر على ان يفعل ذلك الفعل فينقطع استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم أثرا للقدرة لان المكلف دخلا فيه فان قصد بالترك بقاء ذلك العدم نسب اليه وعلى هذا القول يكون الترك مطلوبا من النهي

قال بعض المحققين ان في التكليف بالنهي ثلاثة أمور * الاول المكلف به وهو مطلق الترك ولا يتوقف على قصد الامتثال بالفعل بل مداره على اقبال النفس على الفعل ثم كفها عنه * والثاني المكلف به المثاب عليه وهو الترك للامتثال * والثالث عدم المنهي عنه وهو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه * والمراد بقصد الامتثال أن يفعل المكلف به لأنه مطلوب منه * وهذا يكفي فيه انه لو لاحظ علة الفعل لعرف أنه امتثال الأمر أو النهي فهذا القدر لا بد منه في كل فعل سواء كان كفا أولا حتى تتحقق الغفلة * أما ملاحظة الامتثال بالفعل فلا تلزم في الاتيان بالمكلف به سواء كان فعلا أو تركا * وأما الثواب فان كان الفعل غير كف فيكفي فيه الامتثال المنافي للغفلة وهو الامتثال بالقوة بان يكون بحيث لو توجه الى موجب الفعل لعرف انه الخطاب وان كان الفعل كفا فلا بد فيه ان يأتي به قاصدا به الانتهاء فان أتى به غير قاصد ذلك فقد فعل المكلف به ولا ثواب ولا اثم * والفرق بين الفعل غير الكف وبين الكف ان غير الكف المقصود التكليف به من حيث نفسه

لان عينه هي المقصودة فتى أتى به مع علمه بالطلب فقد أتى بالواجب بخلاف الكف فان المقصود بالحقيقة انما هو عدم المنهى عنه وعدمه ثابت قبل لادخل له فيه وانما كلف بالكف وهو الترك بقصد بقاء العدم انه هو المقدور للمكلف فهو الذى يمكن طلبه لأنه هو الاختيارى بخلاف العدم فان كف قاصدا الامتثال بالفعل أثيب والا فلا اذ الكف انما هو واسطة لامقصود لذاته اه مع زيادة ايضاح

فان قيل اذا كان الكف عن نحو الزنا مكلفا به فى النهى كان واجبا فحين الغفلة من المكلف عن المنهى عنه يلزمه العقاب لترك الواجب وهو الكف يجاب بان الغافل حين الغفلة غير مكلف و بان الكف انما وجب وسيلة الى عدم المنهى عنه وحال الغفلة قد تحقق عدم الحرام بنفسه فسقطت الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب .

(واعلم) ان عدم الامتثال الذى يترتب عليه العقاب يكون تارة بعدم المقدور كما فى ترك الواجب لان عدم المقدور يستمر لعدم تعلق القدرة به مع كون المكلف قادرا على تعليقها فيكون مقصرا ويكون تارة بفعل المقدور اذا كان المقدور شرا وعدمه خيرا كما فى فعل الحرام لانه كسب بالقدرة شرا فيكون مقصرا قال ابن أمير حاج ويستلزم النهى عن الشئ سبق داعية المنهى الى الفعل المنهى عنه فلا يتعلق النهى قبل وجود الداعية الى الفعل المنهى عنه فاذا قال له لاتزن والفرض ان معناه كف نفسك عن الزنا لزم ان لا يتعلق قبل طلب النفس الزنا لانه اذا لم يختار طلبها للزنا كيف يتصور كفها عنه فلو طلب منه كفها فى حال عدم طلبها طلب ما هو محال فعلى هذا يكون نحو لاتقربوا الزنا تعليق التكليف أى اذا طلبته نفسك فكفها وما قيل ان النهى قد يسقط بلا نية ولا يثاب عليه الا بنية غير صحيح لانه ان أريد عدم الفعل قبل داعيته فليس بمكلف ولا آثم ولا مثاب لانهما فرع التكليف وان أريد الترك بعدها فهو دائر بين استحقاقه العقاب والثواب على تقدير تركه لخوف ضرره أولموافقة أمر الله تعالى هذا فى طلب الفعل الذى هو ترك فأما الفعل الذى هو غير ترك فطلبه هو الامر فان كان ذلك الفعل لايتصور فعله الا بعد داعية تركه فكذلك أو بعد فعل آخر فهو على وزانه نحو أردد كلام زيد فنقول لاتكليف تنجيزا الا اذا تكلم زيد لان قبل كلامه لايتصور رده فيكون تعليقا للامر بكلامه وان كان لا يتوقف فان التكليف به طلب ايجاده مطلقا نحو اكتب وصل وزك فهو

مكلف بها أي مطلوب منه فعلها وادخالها في الوجود غير متوقف على طلب النفس تركها أو عدم خطوره اه

(تنبيهان)

﴿ الاول ﴾ العدم ثابت لانه متصور لانا نتصور العدم المقابل للوجود ونحكم عليه بأحكام ثبوتية ككونه ممكنا ومتعقلا والحكم عليه يستدعي ثبوته لان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير ولانه لا يمكن تصور الشيء الا بتميزه في العقل عن غيره وكل متميز ثابت فالعدم ثابت والثبوت أعم من الوجود فلا يلزم من الثبوت الوجود وقال أكثر المعتزلة المعدوم الممكن شيء أي ثابت متقرر كما في المواقف وشرحها للسيد

﴿ الثاني ﴾ الداعية هي اذا علم الانسان أو ظن أو اعتقد ان له في الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل في قلبه ميل جازم اليه بهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازا من قولهم دعاه أي طلبه وكأن علمه بالمصلحة طالب منه الفعل وقد يسمى الداعي بالغرض كما ذكره الاسنوي

(المسألة الثالثة التكليف يتعلق بالفعل قبل المباشرة)

اعلم أن التكليف عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة له بعد دخول وقته بوجوب ايجاده وقبل دخول وقته يتعلق باعتقاد وجوب ايجاده اذا دخل وقته وقال أكثر الجمهور يستمر تعلق التكليف بالفعل حال المباشرة له لان الفعل مقدور حين وجوده لانه أثر القدرة وأثرها مقدور فيصح التكليف به وقال امام الحرمين والغزالي ينقطع التعلق حال المباشرة لانه لو استمر التعلق حال المباشرة لزم تحصيل الحاصل والتالي باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب ويجاب بانه ان أراد تحصيل حاصل بحصول سابق على التكليف الذي هو الطلب فهو غير لازم وان أراد حصوله بحصول مقارن للطلب فهو غير ممنوع لان الفعل وجد بهذا الايجاد المقارن للقدرة وليس موجودا قبل ذلك حتى يتوهم لزوم ايجاد الموجود ويجاب أيضا من طرف الاكثر بان الفعل المطلوب كالصلاة ذو اجزاء فان كان المكلف به مجموع الفعل فتعلق التكليف به لا ينقطع مالم يحصل الفعل ولا يحصل الا بتمام اجزائه وان كان المكلف به كل جزء فالجزء وان حصل حسا لم يحصل شرعا لان حصوله الشرعي المعتبر لا يحصل الا بتمام الاجزاء كلها فلا

تحصيل الحاصل أصلا اهـ وقال قوم منهم الرازى لا يتعلق التكليف بالفعل الزاما الا عند المباشرة
وهذا القول غير صحيح لانه يلزم منه نفى تكليف الكافر بالايمان لان الايمان لم يوجد
منه وقبله لا تكليف ويلزم منه أيضا ان لا يكون العاصى مكلفا ويلزم منه نفى الامتثال
لانه الاتيان بما كلف وهو انما يكون باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ولا يعلم التكليف
أيضا قبل الفعل وهذا القول نسب غلطا للامام الاشعرى قال امام الحرمين هذا مذهب
لا يرتضيه عاقل لنفسه لانه خارق للاجماع لان القاعد فى حال قعوده مكلف بالقيام الى
الصلاة باتفاق أهل الاسلام ولان التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا وعدم حصوله
وقت الطلب فالتكليف سابق على المطلوب المقدور كما نص على ذلك شارح التحرير
ومسلم الثبوت وغيرهما اهـ وقال العطار واعلم ان مبنى هذا الخلاف مسألة كلامية وهى ان
العرض هل يبقى زمانين أم لا فمن قال بالاول جوز استمرار تعلق القدرة ومن قال بالثانى
نفاه والقول بعدم بقاء الاعراض وان قيل انه سفسطة احتاج الى القول به من يقول ان
علة احتياج العالم الى الصانع الحدوث لانه بعد الحدوث على هذا الرأى يلزم استغناء العالم
عن الصانع فاضطر الى القول بعدم بقاء الاعراض لتستمر الحاجة ومن قال انه الامكان
كما عليه الحكماء وطائفة من محقق المتكلمين لم يضطروا الى ذلك لان الامكان وصف
قائم به أزلا وأبدا اهـ

﴿ تنبيه ﴾ قول صاحب جمع الجوامع وشارحه المحلى لا يتوجه الامر بان يتعلق
بالفعل الزاما الا عند المباشرة له وهو التحقيق اذ لا قدرة عليه الا حينئذ مبنى على ان جواز
التكليف مبنى على القدرة الحقيقية التى بها يوجد الفعل المعبر عنها بالاستطاعة المبينة
فى المسألة الاولى لانها علة تامة فلو كانت قبل الفعل لزم تخلف العلة التامة عن المعلول
ولانها عرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود
المقدور بدون القدرة قال علماؤنا القدرة الحقيقية لما كانت مقارنة للفعل ولم تكن
سابقة عليه والتكليف لابد وان يوجد قبل الفعل نقل الحكم عنها الى القدرة بمعنى
سلامة الآلات والاسباب التى تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فيخلق الله
تعالى الفعل عند ذلك جريا على عادته كما تقدم فالقدرة التى شرط تقدمها على وجوب أداء
العبادات هى سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط لان
الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل
فى الزمان المستقبل كما ذكره السعد

(المسألة الرابعة المقدور الذي لا يوجد الواجب المطلق الا به واجب)

اعلم أن الفعل المقدور للمكلف الذي لا يوجد الواجب المطلق الا مع وجود ذلك الفعل المقدور هل يكون واجبا بوجوب الواجب المطلق أو لا يكون واجبا بوجوبه وقع الخلاف بين العلماء في ذلك بناء على ان الامر بالشيء هل يكون أمرا بما لا يتم ذلك الشيء الا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمرا به فمحل النزاع هو ان الامر بالشيء هل يكون أمرا بشرطه وايجابا له أو وجوبه متلقى من دليل آخر لان وجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب اتيان به عند الاتيان بذلك الواجب فاذا نص الشارع على ان هذا المقدور شرط لصحة ذلك الفعل الواجب كالطهارة للصلاة أو على أنه سبب لوجوده كالتلفظ بصيغة الاعتاق للعتق ثم ورد نص آخر موجب للمشروط أو المسبب وقع الخلاف بين الاصوليين في ان الايجاب للفعل الذي دل عليه النص الثاني تعلق أيضا بالشرط والسبب فيؤخذ وجوبهما منه أم لا فقال الاكثر من الاصوليين وغيرهم انه يجب بوجوب الواجب المطلق سواء كان ذلك المقدور سببا وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم أو شرطا وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان السبب شرعيا كالتلفظ بصيغة الاعتاق لحصول العتق الواجب أو عقليا كالنظر المحصل للعلم الواجب لان حصول العلم عقب النظر الصحيح عند الامام الرازي عقلي وان كان عاديا عند الحنفية والاشاعرة لان العلم يخلقه الله تعالى عقب النظر بطريق اجراء العادة عندهم أو عاديا كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب كما اذا قال الشارع أقتل هذا قصاصا فان معناه حز رقبته فانه هو الذي في وسع المكلف وسواء كان الشرط أيضا شرعيا كالوضوء للصلاة أو عقليا وهو الذي يكون لازما للمأمور به عقلا كترك ضد الواجب وذلك كترك القعود في الصلاة الذي هو ضد القيام الواجب في الصلاة للقادر عليه فانه شرط عقلي لذلك الواجب أو عاديا كما اذا وجب غسل الوجه ولم يمكن الا بغسل جزء من الرأس وكذلك اذا وجب الصوم ولم يمكن الا بامساك جزء من الليل قبل الصبح و يشترط في وجوب ما يتوقف عليه الواجب بايجاب ذلك الواجب شرطان

(الاول) ان يكون الوجوب مطلقا أي غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فان كان معلقا على حصوله كقول السيد لعبده ان صعدت السطح ونصبت السلم فاسقنى ماء فانه

لا يكون مكلفا بالصوم ولا بصب السلم بالاطلاق بل ان اتفق حصول ذلك صار مكلفا بالسلم والا فلا فالمراد بالواجب المطلق ما لا يكون وجوبه مقيدا بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فان وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما من الشرائط وقال السيد الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبر قيد الحيثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكاليف بأسرها متوقفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الاضافية اه وقال السعد المراد بالمطلق ما كان وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب الحج بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط وبالمقيد ما كان وجوبه مقيدا بوجود المقدمة كوجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة اه فالواجب يكون مطلقا باعتبار مقدمة ومقيدا باعتبار أخرى وقيد الحيثية معتبر فالفرق بين الواجب المطلق والمقيد أن المطلق واجب في حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه كالحج فان وجوبه متوقف على الاستطاعة فلا يجب تحصيلها ويتوقف وجوده على السير وقطع المسافة الى مكة بعد تعلق وجوب الحج بالمكلف بان وجدت عنده الاستطاعة فالحج واجب مطلق بالنسبة الى قطع المسافة ومقيد بالنظر الى الاستطاعة والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور كالزكاة فان وجوبها متوقف على تحصيل النصاب فلا يجب عليه تحصيله ولذا قال في التحرير وشرحه لا يجب شرط التكليف اتفاقا كتحصيل النصاب للتكليف بوجوب الزكاة والزاد أي وتحصيله لوجوب الحج اه

﴿ الشرط الثاني ﴾ ان يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدورا للمكلف بان يكون في وسع المكلف الاتيان به كالوضوء للصلاة والسير الى مكة للحج فان لم يكن مقدورا له لا يجب عليه تحصيله ولا يكون واجبا بوجوب الواجب المطلق كحضور العدد في الجمعة بالموضع الذي تقام فيه من مسجد ونحوه فانه غير مقدور للمكلف لان كل واحد لا يقدر الا على حضور نفسه دون غيره فالجمعة بالنسبة لحضور العدد وهو ثلاثة سوى الامام عندنا وأربعون عند الشافعية واجب مطلق ويتوقف على حضور العدد وجود الجمعة لانها لا تنعقد بدونه لكنه لا يجب لكونه غير مقدور وبالنسبة لتوقف وجوبها على وجود

الامر بالامر الذى تقام فيه الجمعة واجب مقيد فلا يوجب ايجابه وجوب مقدمته *
واستدلوا على وجوب المقدور بوجوب الواجب المطلق بانه لو لم يجب بوجوب الواجب
لجاز تركه لسكوت دليل وجوب الواجب عنه فيكون من جهة هذا الدليل غير واجب
ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب لان الواجب هو الفعل الصحيح لانه هو الذى يطلب
شرعا وجواز ترك ما يتوقف عليه صحة الفعل يلزمه جواز ترك الفعل الصحيح وهو
الواجب اذ الفاسد غير واجب وجواز ترك الواجب باطل لانه فرض واجبا فيجتمع
النقيضان وهو محال فلزوم المحال وهو جواز ترك الواجب محال فلزومه وهو عدم وجود
ما يتوقف عليه الواجب محال فثبت نقيضه وهو وجوب ما يتوقف عليه الواجب وهو المطلوب
فان قيل لو استلزم وجوب الواجب المطلق وجوب ما يتوقف وجوده عليه لزم تعقل الموجب
له والآدى الى الامر بما لا يشعر به الآمر واللازم باطل لانا نقطع بايجاب الفعل مع الذهول
عما يلزمه فنأمر بالشئ ونغفل عن مقدماته * يجاب بان ما ذكر انما يلزم فى الواجب
بالاصالة أما الواجب بالتبع فيكفيه كونه لازما للواجب الشرعى لعدم تأتيه الا به وهذا
هو معنى دليل الواجب عليه لزوما فلا يجوز تركه شرعا ولا نريد بتعلق خطاب الشارع به
الا دلالته عليه لزوما وهو موجود ولو مع الذهول عنه ولا يصح التصريح بعدم وجوب
ذلك اللازم مع ايجاب الملزوم لمنافاة التصريح دلالة الالتزام وبهذا يظهر ان القول
بانه مدلول التزامى هو الحق لانه انما دل عليه لعدم تأتى الفعل شرعا الا به * فان قيل التكليف
بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما وجوبه مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجب
التحصيل لان شرط التكليف لا يجب تحصيله اتفاقا كما تقدم * قال الآمدى ولا جواب عنه
والاقرب فى ذلك أن يقال المستند اجماع الامة على اطلاق القول بوجوب تحصيل
ما أوجبه الشارع وتحصيله انما هو بتعاطى الامور الممكنة من الاتيان به فاذا قيل يجب
التحصيل بما لا يكون واجبا كان متناقضا اه

وقيل لا يجب المقدور المذكور بوجوب الواجب المطلق مطلقا سببا كان أو شرطا
لان الدال على الواجب ساكت عنه لان الايجاب للواجب مقيد بحصول المقدور الذى
يتوقف عليه وجوده فليس طلب الواجب طلبا للمقدور المذكور لان طلبه انما يكون
بعد حصوله فلا بد لوجوبه من دليل آخر لما هو معلوم أن موضوع المسألة ما لا يتم
الواجب الا به فيلزم أن يكون عدم تمام الواجب الا به معلوما قبل ورود الايجاب
عليه من الشارع الذى أعلمنا بانه شرط أو سبب لهذا الواجب لكن هذا خاص بالشرط

وبالسبب الشرعي أما السبب العقلي فمعلوم أنه لايتم الواجب الا به عقلا «واعترض على
هذا القول بأنه ان أراد بقوله ان الدال على الواجب ساكت عنه أنه ساكت عن
التصريح بوجوبه فهو مسلم لكننا نقول يستلزمه وان أراد أنه لايستلزمه فممنوع
وقد مر بيان وجه اللزوم * وقيل يجب المقدور المذكور بوجوب الواجب المطلق ان
كان سببا كالمساس النار فانه سبب الاحراق عادة لان المسبب أشد ارتباطا بالسبب
لانه يلزم من وجوده وجود المسبب فايجاب المسبب ايجاب لسببه فصار لذلك استعمال
الصيغة في المسبب كأنه استعمال لها في السبب * قال بعض المحققين ناقلا عن السعد ان
المقدمة اذا كانت سببا للواجب أي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنها فايجابه ايجاب
المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لاتتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على
السبب لابحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب يجب صرفه
بالتأويل الى السبب اذ لاتكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان
تكليفا بايجاب سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا
كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة فان الواجب هنا تعلقت
به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون ايجابه ايجابا لمقدمته اهـ فان قيل ما نقل عن
السيد يقتضي اخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا تكون من مقدمة الواجب بل
هي الواجب عبر عنها بالمسببات «يجاب بان المراد أن الاسباب هي المقصودة بالمباشرة
لانها التي يمكن مباشرتها وهذا لاينافي أن المقصود بالذات حصول مسبباتها * وقال امام
الحرمين يجب المقدور بوجوب الواجب المطلق ان كان المقدور شرطا شرعيا كالوضوء
للصلاة لان اشتراطه في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن الا باعتبار الشارع والا
فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة
الى قصده لعدم مايقتضيه ولا يجب بوجوب الواجب المطلق ان كان الشرط عقليا
كترك ضد الواجب أو عاديا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه لانه لاوجود لمشروطه
عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب لمشروطه وانما يجب بدليل آخر للاتفاق
على وجوبه في نفسه وانما النزاع في وجوبه بوجوب الواجب المشروط أو بدليل
آخر وسكت الامام عن السبب وهو كالشرط العقلي والعادي لاستناد المسبب اليه في
الوجود فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب بوجوب المسبب والا فهو واجب قطعا اما
شرعا ان كان شرعيا أو عقلا ان كان عقليا

(ينقسم ماتوقف عليه الواجب الى قسمين)

﴿الاول﴾ ماتوقف عليه وجود الواجب اما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة واما من جهة العقل كالسير للحج وتقدم الكلام على ذلك

﴿الثاني﴾ ماتوقف عليه العلم بوجود الواجب وذلك بان لايمكن الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس بمحرم فيجب تركه وفرعوا على ذلك فروعا

﴿الاول﴾ اذا وقع بول فى ماء قليل حرم الكل لتعذر الاقدام على تناول المباح لاختلاط المحرم به فلايوجد ترك المحرم الا بترك المباح لان الماء جوهر طاهر والطاهر اذا ألقيت النجاسة فيه لايتصور أن يصير بذلك نجسا فى عينه لان قلب الاعيان ليس فى وسع العباد بل هو باق على أصل الطهارة وانما المكلف منهى عن استعمال النجاسة واستعمال الماء لاينفك عن استعمال شئ منها لامتزاج أجزائها امتزاجا تقاصرت معه القوى عن التمييز بينهما فوجب اجتنابه لذلك

﴿الثاني﴾ اذا اشتبهت زوجته بأجنبية كما اذا دخلت امرأتان فى بيت وقد زوج احداهما الوكيل ومات الوكيل والزوج لايعرف الزوجة بعينها أوطلق معينة من زوجتيه مثلا طلاقا بائنا ثم نسيها حرم عليه قربان زوجته لان الكف عن الحرام وهو وطء الاجنبية والمطلقة بائنا واجب ولايحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة فيحرم عليه قربانهما ولوقال لزوجتيه احداكما طالق لايقع الطلاق على المعينة منهما بل فى المبهم وانما يقع الطلاق على المعينة بالبيان فله قبل البيان وطء أيتهما ووطء احداهما يكون بيانا لتعيين الطلاق فى الاخرى فليس فى هذه الصورة الكف عن احداهما واجبا حتى يكون الكف عنها مقدمة الواجب

﴿الثالث﴾ الغاية داخلة فى المغيا كما فى قوله تعالى وأيديكم الى المرافق فيدخل المرفق فى غسل اليد فانه لايعلم وجود غسل اليد المغيا الا بغسل الغاية وهى المرفق

(تنبيه)

اعلم أن مسألة المقدور القصد منها بيان حكم الوجوب بمعنى أن وجوب الشئ هل يوجب مقدمته أولا وقد علمت جواب ذلك بما تقدم من الاقوال وان هذه المسألة مبنية على ماذكر فى مسألة حصول الشرط الشرعى المتقدمة فماذكرهنا من أن الواجب

المطلق يجب شرطه بوجوبه عند الا كثر مبنى على صحة التكليف بما ذكر ووقوعه عند الا كثر بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط او بوجوب الشرط بوجوب المشروط ومدلول الا كثر فى المسألتين متعدد وقد بين المحلى كلمة الا كثر الواقعة فى جمع الجوامع فى المسألتين بقوله من العلماء للإشارة الى أن مدلول الاكثر لم يكن من الاصوليين فقط لان مدلوله أصوليون وفقهاء ومعتزلة كما يعلم ذلك من مراجعة المسألتين فى شرح الاسنوى على منهاج البيضاوى وغيره

(الباب الرابع فى المحكوم عليه)

وهو المكلف الذى تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان والتكليف موقوف على أهليته الموقوفة على العقل ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى يتعلق بها التكليف أم لا فقدر الشارع تلك المرتبة فاقام البلوغ مقامه اقامة للسبب مقام المسبب والعقل وحده كاف لان يكون صاحبه محكوما عليه عند المعتزلة فالصبى العاقل والبالغ الذى نشأ فى رأس الجبل ولم تبلغه الدعوة مكلفان بالايمان حتى اذا لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان عند المعتزلة وذهب الى ذلك كثير من الحنفية والصحيح عند الحنفية ان الصبى العاقل لا يكلف بالايمان لعدم كمال عقل الصبى ولكن مجرد العقل كاف لصحة الايمان منه لان النبى صلى الله عليه وسلم قبل اسلام على رضى الله تعالى عنه فى صباه والبالغ الذى نشأ فى رأس الجبل اذا لم تبلغه دعوة الرسل مثل الصبى العاقل فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من أهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار * ويشترط فى صحة التكليف فهم المكلف لما كلف به * والمراد بالفهم التصور بان يتصور المكلف الخطاب بقدر مايتوقف عليه الامتثال لا التصديق لان الكفار لا يصدقون بالتكليف فلو كان التصديق شرطا للتكليف انتفى تكليف الكفار لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه واستدلوا على اشتراط الفهم بانه لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال والاتيان بالشئ امتثالا غير ممكن ممن لاشعور له بالطلب فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال فالمجنون غير مكلف وكذا الصبى الذى لم يميز لانهما لا يفهمان خطاب التكليف على الوجه المعتبر ولزوم أرش جنايتهما

ونحو ذلك من أحكام الوضع لا من أحكام التكليف والبالغ العاقل الغافل كالساهي والنائم لا يصح تكليفه بأداء ما كلف به بأن يوقع الفعل في حال الغفلة وعدم الفهم قالوا ويصح تكليف الغافل لصح تكليف البهائم اذ لا مانع من تكليفها الا عدم الفهم والمجوزون التكليف بالمحال جوزوا تكليف الغافل واستدلوا على ذلك بقوله تعالى (لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون) لأنه نهى لمن لايعلم مايقول ومن لايعلم مايقول لايفهم مايقال له فقد كلف من لايفهم التكليف ❊ ورد بأن النهى في الآية ليس نهيا عن الصلاة لكونها واجبة بل هو نهى للصاحى عن شرب السكر حتى لا يصلى وهو سكران ❊ فالمعنى لاتقربوا الصلاة في حالة السكر حتى تعلموا قبل الشروع ماتقولونه ❊ وقالوا كلف السكران حيث اعتبر طلاقه ولزمه قيمة ما أتلفه وهو استدلال ساقط لخروجه عن محل النزاع فان النزاع في أحكام التكليف لا في أحكام الوضع ومثل هذا من أحكام الوضع الذى هو من ربط المسببات بأسبابها فاذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبرا وصارت الزوجة أجنبية كالصوم يقع جبرا في الذمة بشهود الشهر وان لم يكن مكلفا بالأداء كالحائض فيجب على النائم والساهي والسكران بعد زوال غفلتهم ضمان ما أتلفه كل منهم وقضاء مافاته من الصلاة لأن اشتغال ذمته بالصلاة و بقيمة ما أتلفه ثابت في حال غفلته لوجود سببهما وهو من خطاب الوضع ووجوب أداء البدل وقضاء الصلاة بعد زوال غفلته من خطاب التكليف ❊ واعلم ان مسألة الغافل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته لا من حيث عدم صلاحية قدرته للمكلف به وهو الامتثال لأن قدرته صالحة له انما المانع غفلته عن الطلب حتى يمتثل وتكليف الغافل كتكليف المعدوم بلا فرق ❊ وقد قالوا انه تكليف محال لأن التعلق بلا متعلق محال وها هنا كذلك لأن الغافل لغفلته لا يكون مطلوبا منه ما كلف به في حال غفلته

(تنبيه) الفرق بين تكليف المحال والتكليف بالمحال ان الخلل راجع الى المأمور في التكليف المحال وفي التكليف بالمحال الخلل راجع الى المأمور به والفائدة في التكليف بالمحال وهي اختبار الشخص هل يأخذ في الاسباب أم لا مفقودة في التكليف المحال لان الغافل في حال غفلته لا يمكنه ذلك

ولا يصح تكليف الملجأ وهو الذى لا يجد سعة على الفعل مع حضور عقله كمن يلقى من شاهق جبل فهو لابد من الوقوع ولا اختيار له فيه وليس هو فاعلا له

وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش
والمانع من التكليف في هذه الحالة راجع الى وصف قائم بالمكلف فانعدم شرط
التكليف لانعدام صدور الفعل من المكلف لانه لو كلف لكان تكليفه بايقاع
الفعل الملجأ عليه وهو واجب الوقوع ولا اختيار له فيه ولا ينسب اليه أصلا فلم
يوجد من الملجأ هذا الفعل حتى يمكن أن يكلف به أو بعدمه وتتحقق فيه فائدة التكليف
بالاخذ في المقدمات لان هذا انما يكون فيما يصح أن ينسب للفاعل بان يبقى
المكلف بصفات التكليف ولو كان الفعل في ذاته خارجا عن قدرته عند مجوزي
التكليف بالمحال والملجأ لم يبق بعد الالجاء بصفة التكليف لانه لاقدرة ولا فعل
للملجأ فيما ألجئ عليه فتكليفه في هذه الحالة يكون تكليفا محالا واعلم ان مسألة
الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار
بحيث لاقدرة له أصلا بالالجاء

(وأما المكره) ففيه خلاف قال فريق من الاصوليين ومنهم الحنفية ان
الاكراه لايمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقا سواء كان الاكراه
ملجئا أو غير ملجئ واستدلوا على ذلك بان كلا من الفعل المكره عليه ونقيضه
ممكن في نفسه والفاعل مع الاكراه قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه لان المكره يختار
أخف الامرين المكروهين له من المكره عليه والمكره به فان رأى الفعل المكره
عليه أخف من المكره به اختاره وان رأى المكره به أخف من المكره عليه
اختار المكره به فالمكره قادر على الفعل ونقيضه فيصح تكليفه بهما ولذا
يفترض عليه فعل ما أكره عليه اذا أكره على شرب الخمر فاذا لم يفعل ما أكره
عليه من شرب الخمر حتى قتل كان آثما وقد يحرم عليه فعل ما أكره عليه كما لو
أكره على قتل مسلم ظلما فانه يحرم عليه قتله، وقال فريق من الاصوليين ومنهم
الرازي والآمدي والبيضاوي ان الاكراه يمنع التكليف بالفعل المكره عليه
وبنقيضه اذا كان الاكراه ملجئا لان الفاعل مضطر مع الاكراه الملجئ الى ايقاع
الفعل احياء لنفسه فالمكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع الوقوع والتكليف
بالواجب والممتنع محال وذلك لزوال القدرة عنه لان القادر على الشئ هو الذي ان
شاء فعل وان شاء ترك وأما الاكراه غير الملجئ فلا يمنع التكليف، وأجيب من
طرف الحنفية عن هذا الاستدلال بانا لانسلم ان المكره عليه واجب بالذات وضده

ممتنع بالذات فان الفعل فى نفسه ممكن والفاعل قادر عليه بل وجوب المكره عليه وامتناع ضده ثابت بالشرع لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة وبالعقل فان العاقل من شأنه أن يختار ما هو أخف عنده والوجوب والامتناع بالشرع أو العقل لا ينافى اختيار الفاعل واعلم ان مسألة المكره الكلام فيها من جهة أن من أزيل رضاه بالاكراه وبقى اختياره هل يجوز تكليفه أم لا

(مسائل)

الاولى فى تكليف المعدوم جوز القائلون بالكلام النفسى وهم الماتريدية والاشاعرة تكليف المعدوم ومعنى كونه مكلفا حالة العدم قيام الطلب القديم بذاته تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب فاذا وجد فهما للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب القديم من غير احتياج الى طلب آخر لان المعنى القائم بذاته تعالى الذى هو اقتضاء الطاعة من العباد قديم تعلق بعباده على تقدير وجودهم فاذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء فهو بمنزلة قولك مثل بعد يومين ولا يسمى هذا المعنى فى الازل خطابا انما يصير خطابا اذا وجد المأمور واسمع كما قاله الغزالى وهو مبنى على تفسير الخطاب بتوجيه الكلام الى الغير وعلى تفسيره بالكلام الذى علم أنه يفهم ولا يحتاج الى وجود فانه يسمى خطابا فى الازل وكون الكلام النفسى خطابا وحكما مبنى على رأى الاشعرى ومن تبعه من قدم الخطاب وأزلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل الى أمر ونهى وغيرهما ويكفى فى تنوع الكلام النفسى فى الازل الى أمر ونهى ونحوهما تعلقه بطلب المعدوم على تقدير وجوده فينزل لذلك منزلة الموجود فالثابت للمعدوم هو التكليف التعليقى وهو أن المعدوم لو وجد متصفا بشرائط التكليف يتعلق به الحكم والتكليف التعليقى يسمى بالتعلق العقلى لكونه ثابتا بالدليل العقلى ويسمى أيضا بالتعلق المعنوى فالامر والنهى يتعلقان أزلا بالمعدوم تعلقا معنويا على معنى أنه يجوز أن يكون الامر والنهى كل منهما موجودا فى الحال والمعدوم الذى سيوجد متصفا بشرائط التكليف يصير مأمورا ومنهيا بذلك الطلب القديم وليس معنى كون المعدوم مأمورا أنه مأمور حالة عدمه لان هذا مستحيل وهذا ما اختاره العضد والآمدى وغيرهما فمعنى التعلق المعنوى عندهم تعليق التعلق التنجيزى على الوجود بشرط التكليف فكان فى الازل طلبا معلقا به فاذا وجد المكلف بصفة التكليف تنجز

الطلب الذي كان معلقا والتعلق بالامر المحقق تنجيز. وقول صاحب جمع الجوامع
وشارحه المحلي ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا بمعنى انه اذا وجد بشروط التكليف
يكون مأمورا بذلك الامر النفسي الازلي لا تعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه
مأمورا يدل على أن المراد بالتعلق المعنوي هو كون المعدوم بحيث يكون مأمورا
بذلك الامر بعد وجوده والتنجيزي هو الطلب بالفعل حال عدمه وعلى هذا لا يكون
المعدوم مكلفا ولا مأمورا في حال عدمه لانه لا فائدة في توجيه الطلب حال عدمه
وحينئذ يكون المعدوم كالغافل في أن كلا منهما ليس مكلفا ولا مأمورا في حالة العدم
وحالة الغفلة فالقول المذكور صريح في نفي كون المعدوم مأمورا قبل وجوده وهذا
ما اختاره صاحب جمع الجوامع خلافا لما اختاره العضد وغيره من اثبات التكليف
التعلق للمعدوم المقتضي اشتغال الذمة ووجوب الاداء في المآل لا في الحال وهو
صحيح في ذاته ولكنه لا فائدة في توجه الخطاب اليه حال العدم * واستدلوا على تعلق
التكليف بالمعدوم تعلقا معنويا في الازل بتعلق الاوامر والنواهي التي نزلت في
زمنه صلى الله عليه وسلم بمن كان معدوما في زمنه ووجد بعد زمنه الى يوم القيامة
فان هذه الاوامر والنواهي تعلقت بفعل العباد الذين حدثوا بعد زمنه صلى الله عليه
وسلم بالاجماع وليس تعلقها تنجيزيا لانهم لم يكونوا موجودين وقت نزولها عليه صلى
الله عليه وسلم فتعين أن يكون التعلق معنويا بالمعنى المتقدم ويكون ذلك التعلق
واقعا بالاجماع ولا قائل بان الاوامر والنواهي خاصة بمن كان موجودا بشروط
التكليف وقت نزولها فقط فاننا في وقتنا هذا نوصف بكوننا مأمورين بأمر النبي
عليه السلام وان كان أمره في الحال معدوما وليس ذلك الا بما وجد منه من
الامر حال وجوده فاذا لم يكن وجود الآمر شرطا لكون المأمور مطيعا ممتثلا لم
يشترط وجود المأمور لكون الامر امرا لانه يحسن أن يقال للوالد اذا وصى أولاده
بالتصدق بثلث ماله أن يقال فلان أمر أولاده وان كان بعض أولاده معدوما فاذا
نفذوا وصيته يقال قد أطاعوه وامتثلوا أمره مع ان الامر الآن معدوم والمأمور
كان وقت وجود الآمر معدوما وقالت المعتزلة لا يتعلق التكليف بالمعدوم لانه يلزم
عليه وجود أمر ولا مأمور وذلك محال لكونه عبثا ولان الامر من المعاني المتعلقة
ووجود متعلق ولا متعلق به محال * ويجاب عن الاول بانا لا نريد تنجيز التكليف
أي ان المعدوم مأمور حال عدمه فان هذا باطل بل المراد تعلق الامر في الازل بالمعدوم

اذا وجد متصفا بشرائط التكليف ويجاب عن الثاني بانا لا نسلم ان الامر من الحقائق المتعلقة بل هو من شأنه أن يتعلق والتعلق أمر نسبي والنسب موجودة في الذهن دون الخارج فالامر في الازل ليس متعلقا بالمعدوم تعلقا حقيقيا بل من شأنه التعلق عند وجود المكلف كما ان العلم الازلي يتعلق بالمكلف الذي سيكون فكذلك الطلب الازلي يتعلق بالمكلف الذي سيكون والمعتزلة لما نفوا الكلام النفسي لزم نفي أقسامه التي منها الامر والنهي ويلزم من نفيهما نفي تعلقهما وقالوا ان كلام الله تعالى هو الالفاظ الحادثة وهي ليست صفة قائمة بجسم بذاته تعالى وانما هي قائمة بخلقها الله فيه وهو حادث أيضا ومعنى كونه متكلما انه خالق للكلام فهو مشتق من التكلم وهو خلق الكلام والخلق صفته تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة له واعلم أن مسألة المعدوم الكلام فيها من جهة تعلق التكليف أزلا بالمعدوم تعلقا معنويا في الازل بناء على القول بالكلام النفسي وفي مسألة الغافل في التعلق فيما لا يزال تعلقا تنجيزيا والمعدوم وان دخل في الغافل بهذا الاعتبار لا ينافي البحث عنه باعتبار آخر فمسألة تكليف المعدوم مبنية على مسألة كلامية هي الاختلاف في صفة الكلام

(المسألة الثانية يصح التكليف مع العلم بانتفاء شرط وقوع المكلف به)

قال جمهور الأصوليين يصح التكليف بالفعل الممكن بالذات وفي العادة الذي تمت شرائط وجوبه مع علم الآمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف في وقت الفعل المكلف به اذا كان الشرط غير مقدور للمكلف كالحياة والتمييز ويتم التكليف بذلك كما لو أمر الله تعالى بصيام غد عبده الذي علم موته قبل الغد فالحياة شرط لوقوع الفعل المكلف به وهو الصوم والحياة ليست مقدورة للمكلف وكذا التمييز وكأمر الله تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح ولده فانه قد وقع التكليف به مع علمه تعالى بانتفاء شرط وقوعه وهو عدم النسخ وقد انتفى شرط الوقوع بحصول النسخ الدال عليه قوله تعالى (وفديناه بذبح عظيم) فلم يكن علم الله تعالى بانتفاء الشرط مانعا من صحة التكليف ووقوعه بهو واستدلوا على ذلك بانه لو كان علم الله بانتفاء شرط وقوع الفعل المكلف به مانعا من التكليف لم يكن تارك الصلاة مثلا عمدا عاصيا لانه غير مكلف بها حينئذ لأن الآمر عالم بانتفاء شرطه في وقته وهو باطل بالاجماع وقال امام الحرمين والمعتزلة لا يصح التكليف مع علم الآمر انتفاء شرط وقوعه لانتفاء فائدته من الطاعة

بالفعل والعصيان بالترك لعدم وجود التكليف لان ما عدم شرطه يكون غير ممكن
لان وجود المشروط بدون الشرط محال ومن شروط التكليف الامكان بان يكون الفعل
المطلوب ممكنا ليتأتى للمكلف ايجاده واذا انتفى شرط التكليف وهو الامكان ينتفي
التكليف * ويجاب بانا لا نسلم قولهم ما عدم شرطه يكون غير ممكن لأنهم ان أرادوا
به أنه غير ممكن بالذات أو بحسب العادة فهو ممنوع لان الضرورة قاضية بان الامتثال
من أبي جهل ممكن بالامكان الذاتي والعادي وان أرادوا به انه غير ممكن بسبب عدم
الشرط فهو مسلم لكنه لا ينافي الامكان الذاتي والعادي والشرط للتكليف هو الامكان
العادي وهو كون الفعل يمكن ايجاده عند وجود وقته وشرائطه وهذا لا ينافي الامتناع
لغيره والا لم يصح تكليف كل من مات على كفره ومعصيته لان علمه تعالى متعلق
بأنه لا يؤمن ولا يتوب وحينئذ ففائدة التكليف موجودة لانه يمكنه الفعل او وجد
الشرط فيصير مطيعا بالعزم على الفعل وعاصيا بالعزم على الترك

واعلم أن صاحب جمع الجوامع وابن الحاجب كل منهما ذكر خلاف امام الحرمين
والمعتزلة في هذه المسألة واستبعد صاحب التحرير وصاحب فتح الرحموت وغيرهما
ذكر الخلاف في هذه المسألة خصوصا من امام الحرمين الذي له اليد الطولى في العلوم
الشرعية لاجماع الاصوليين على صحة التكليف ووقوعه بما علم الله تعالى عدم وقوعه
من المكلف للقطع بتكليف كل من مات على الكفر بالايمان والاسلام ومنكر
الجواز يكفر بانكار ضروري ديني لانا نعلم بالضرورة من الدين ان الكفار مأمورون
بترك الكفر الى الايمان ويلزم أن يكون الكافر الذي مات على كفره غير مكلف
كأبي جهل وتنتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين على الكفر لعدم كونهم مكلفين
فلا يصح خلاف أحد ممن يدعي التدين في صحة التكليف بالممكن الممتنع لغيره وقد
أشار للجواب عن هذا بعض المحققين بقوله ان مخالفة الامام والمعتزلة هنا وفي عدم
تجويزهم فيما مر التكليف بالمحال لتعلق العلم بعدم وقوعه قاصر على ما اذا كان المانع
هو تعلق العلم دون ما اذا كان معه انتفاء شرط الوقوع ثم الصورتان متغايرتان لأن
العلم هنالك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف حالة التمكن وهنا فيما اذا لم يبلغ حالة
التمكن بان يموت قبل زمن الامتثال اه ملخصا * واتفق الاصوليون على صحة
التكليف ووقوعه مع جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل المكلف به عند وقته كما
اذا كان الآمر غير الشارع كما لو قال السيد لعبده صم غدا فانه مشروط ببقاء العبد في الغد

(وحكى) الآمدي وغيره الاتفاق على عدم صحة التكليف اذا علم المكلف انتفاء شرط وقوع الفعل المكلف به عند وقته باخبار من الآمر كان يقول له النبي صلى الله عليه وسلم انك تموت غدا قبل الظهر فلا يكون مكلفا بصلاة الظهر وكما لو حكم بقتل انسان للقصاص وأمر اخذ ثم بقتله قبل الظهر فلا يكون مكلفا بصلاة الظهر لانتفاء فائدة التكليف التي كانت موجودة في حال جهله لعدم تحقق العزم لأن عزمه على الفعل أو الترك على تقدير بقائه معلقا لعلمه بعدم البقاء وهو ينافي تحقق العزم في التكليف وقال بعض المتأخرين يصح التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط لوجود الفائدة بالعزم على الفعل وتعليق العزم على تقدير البقاء والتقدير موجود فيكون العزم محققا فان عزم على الفعل وبقي لانعدام شرطه استحق الثواب والا لا وقول بعض المتأخرين جعله صاحب جمع الجوامع الاظهر حيث قال ما نصه يصح التكليف مع علم الآمر وكذا المأمور في الاظهر انتفاء شرط وقوعه اه وقال صاحب فتح الرحموت فالحق ان علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف اه

(المسألة الثالثة المكلف يعلم انه مكلف قبل التمكن من الفعل)

أجمع الاصوليون على ان المكلف بالفعل أو الترك يعلم كونه مكلفا قبل التمكن من الامتثال اذا كان كل من الآمر والمأمور جاهلا بعاقبة أمره وجاهلا بان المأمور يتمكن من الاتيان بما كلف به أم لا كأمر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد ومحل الخلاف اذا كان الآمر عالما بعاقبة الامر دون المأمور كأمر الله تعالى عبده بالصوم في الغد فقال الاصوليون يعلم المأمور كونه مكلفا قبل التمكن من الامتثال لاجماع الامة من السلف على ان كل بالغ عاقل مأمور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل التمكن مما أمر به ونهي عنه وانه يعد متقربا بالعزم على فعل الطاعة وترك المعصية لانه يجب عليه الشروع في الصلوات الخمس في أوقاتها بنية الفرض وهو فرع علمه بتحقق افتراضها عليه ولانه اذا لم يكن الامر معلوما له في الحال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقة لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت وهو محال ولانه لا يبعد أمر السيد لعبده بفعل شيء في الغد مع علمه برفع ذلك في الغد عنه لامتحانه بما يظهر عليه من أمارات البشر بالمأمور به وعزمه على فعله حتى يثيبه عليه أو الكراهة للمأمور به وعزمه على تركه فيعاقبه عليه لا لقصد الاتيان بما أمره به

ولا يكون هذا من باب التكليف بما لا يطاق واذا كان هذا معقولا مفيدا أمكن مثله فى أمر الله تعالى * وقالت المعتزلة لا يعلم المأمور بعموم شهر مثلا كونه مكلفا عقب سماعه للأمر قبل التمكن من الامتثال لان الامكان شرط التكليف والجاهل بوقوع الشرط جاهل بوقوع المشروط فالمأمور يجوز عدم الشرط الذى هو التمكن فى علم الله تعالى بموته أو عجزه قبل وقت المأمور به واختار هذا القول امام الحرمين * وأجيب بان التمكن من الفعل ليس شرطا فى تحقق الامر بل هو شرط الامتثال والامر عندنا لا يتوقف تحققه على الامتثال فبطل قولهم ان الامر والنهى قبل التمكن من الامتثال يمتنع أن يكون معلوما للعبد كما ذكر ذلك الآمدى فى الاحكام * ويجاب أيضا بان ابراهيم عليه السلام قد علم بوجوب ذبح ولده قبل دخول وقت الامتثال ولذا قدم على ذبحه مع علم الآمر انتفاء شرط وقوعه كما تقدم فانكار علم المأمور بالتكليف قبل دخول الوقت مكابرة كما يعلم ذلك من مختصر ابن الحاجب وشراحه * ويجاب أيضا بان الأصل بقاء المكلف وطروّ الموت والعجز عليه لا ينفيان تحقق علمه بانه مكلف قبل ذلك فمع هذا الاصل يعزم على الفعل بناء على احتمال انه يتمكن من الاتيان به فوجد للتكليف فائدة وحينئذ يعلم انه مكلف قطعا لانه لا يلزم من التكليف الفعل كما فى النسخ قبل التمكن من الفعل كما تقدم فى بيان التبديل لان الاحكام لا تستدعى أن تكون للامتثال بالاحكام لجواز أن يكون التكليف بها لمجرد اعتقاد حقيتها والاذعان للطاعة لو أمكن ثم ان تحقق المكلف عدم التمكن ينقطع التكليف كالوكيل فى البيع مثلا اذا مات أو عزل قبل العقد فانه ينقطع توكيله كما يعلم ذلك من شرح المحلى على جمع الجوامع وشراحه قال شارح التحرير ما ملخصه هل يعلم المأمور كونه مأمورا فى أول وقت توجه الخطاب اليه أم لا قال أصحابنا بالاول وقالت المعتزلة بالثانى واختاره امام الحرمين فالفعل الممكن بذاته اذا أمر الله تعالى به عبده فسمع الامر هل يعلم العبد انه مأمور مع انه من المحتملات ان يقطعه عن الفعل قاطع عجز أو موت أو يكون مشكوكا فى ذلك لان التكليف مشروط بالسلامة فى العاقبة وهو لا يتحققها أصحابنا على الاول فيرون ذلك محققا مستفادا من صيغة الامر وانما الشك فى رافع يرفع المستقر والمعتزلة على العكس اهـ

(تنبيه) قال الغزالى فى المستصفى الثالث أى من شروط الفعل الذى يدخل تحت التكليف كونه معلوما للمأمور معلوم التميز عن غيره حتى يتصور قصده اليه

وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فإن قيل فالكافر مأمور بالإيمان بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه مأمور به قلنا الشرط لا بد أن يكون معلوماً أو في حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم ممكناً بأن تكون الأدلة منصوبة والعقل والتمكن من النظر حاصلاً اهـ

(بحث في بيان أهلية المحكوم عليه)

اعلم أنه لا بد في المحكوم عليه من أهليته للحكم وأهليته صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له أو عليه وصلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعاً وهذا البحث اختص الحنفية بعقده لبيان الأهلية ولم يذكره أهل الأصول من غيرهم كما ذكره الكمال في تحريره والأهلية نوعان أهلية وجوب وأهلية أداء

(النوع الأول) أهلية الوجوب وهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي لا تثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه والذمة في اللغة العهد لأن نقضه يوجب الذم والمراد بالذمة شرعاً نفس ورقبة لها ذمة من تسمية المحل باسم الحال فيه والإنسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الشيء بشراء الولي ويجب عليه الثمن وملك النكاح بتزويج وليه فيجب عليه المهر ولو انقلب طفل على مال إنسان فأتلفه يضمنه والجنين قبل انفصاله من الأم جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعاً لها ولما كان منفرداً بالحياة معداً للانفصال لم يكن جزءاً لها مطلقاً فلم يكن له ذمة كاملة فصلح لوجوب الحق له من العتق والإرث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئاً له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الأقارب وإذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار أهلاً لوجوب الحقوق عليه إلا أن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الأداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولا يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه عن الأداء بالاختيار ولهذا جاز بطلان الوجوب لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر فكل ما يمكن أداؤه عن الصبي فهو واجب عليه وما لا فلا فيجب على الصبي من حقوق العباد ما كان غرماً كضمان ما أتلفه فإن العذر لا ينافي عصمة المحل وما كان عوضاً كالثمن والأجرة ونفقة الزوجة لأنها صلة شبيهة بالعوض لأنها تجب عوضاً عن

الاحتباس ونفقة الاقارب لان المقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك كله يكون بالمال فيجب على الصبي لوجود حكمه وهو الأداء لان أداء وليه كأدائه * ولا يجب على الصبي ما كان عقوبة كالقصاص أو جزاء كحرمان الميراث لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة أو جزاء الفعل * فان قيل يجوز ضرب الصبي عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء * يجاب بان ذلك ليس بجزاء على الفعل لانه من باب التأديب كضرب البهائم وما لا يصح أداؤه من الصبي لا يجب عليه كالعبادات الخالصة كالصلاة والصوم لان العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم والصغر ينافيه

﴿ النوع الثاني ﴾ أهلية الأداء وهي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا وهي نوعان قاصرة وكاملة واعلم ان الأداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كما لها بكما لهما وقصورها بقصورهما والانسان من أول أحواله خال عن القدرتين ولكن فيه استعداد لان يوجد كل واحدة منهما بخلق الله تعالى الى أن يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه ومثله المعتوه البالغ فانه قاصر العقل وان كان قوي البدن

﴿ النوع الاول ﴾ الاهلية القاصرة اعلم ان الاهلية القاصرة يترتب عليها صحة الاداء على معنى انه لو وقع الأداء يكون صحيحا ولا يجب فالصبي العاقل اذا أدى العبادة تكون صحيحة وان لم تكن واجبة عليه * والاحكام التي تبنى على الاهلية القاصرة ستة لانها اما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما

﴿ أولها ﴾ حق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض * فان قيل نفس الأداء يحتمل الضرر في حق أحكام الدنيا كحرمان الميراث من مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة * يجاب بانهما مضافان الى كفر المورث والزوجة لا الى اسلامه لانه شرع عاصما وعند الشافعي رحمه الله لا يصح اسلامه قبل البلوغ

﴿ ثانيها ﴾ حق الله تعالى ان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالردة يكون معتبرا فحكم أبو حنيفة ومحمد بصحة ردة الصبي في حق أحكام الدنيا والآخرة استحسانا وهذا تبين منه امرأته ولا يرث من أقاربه المسلمين وقال أبو يوسف والشافعي رحمهما

الله تعالى لا تصح ردته فى حق أحكام الدنيا لانه ضرر محض فان قيل الصبى كان
القلم مرفوعا عنه فكيف اعتبرت ردته يجاب بان مرفوع القلم فيما يمكن أن يسامح
ويجعل عفوا والردة ليست كذلك

(ثالثها) ما كان مترددا بين أن يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلاة فانها
تحتمل أن تكون مشروعة فى بعض الاوقات دون بعض كحالة الحيض فيصح أداؤها
من الصبى بلا لزوم ضمان فاذا شرع فيها لا يجب عليه اتمامها ولا قضاؤها اذا أفسدها

(رابعها) ما كان من حقوق العباد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة
وقبضهما يصح من الصبى مباشرته وان لم يأذن الولى لانه محض منفعة فيثبت فى
حقه بناء على الاهلية القاصرة واذا أجر الصبى نفسه وعمل وجب الأجر استحسانا
لا قياسا لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى
لا يلزمه ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب والضرر فى عدمه ولا ضمان على المستأجر
ان تلف الصبى فى هذا العمل لان الصبى الحر لا يتحقق فيه الغصب ويصح تصرف
الصبى بطريق الوكالة عن غيره ولا ترجع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن أو
المبيع ان لم يأذن له الولى فى قبول الوكالة أما اذا أذن له فى ذلك فترجع حقوق
العقد اليه فيرتفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى اليه

(خامسها) ما كان من حق العبد وكان ضررا محضا كالطلاق والعتاق والصدقة
والقرض والوصية فانها تبطل من الصبى مباشرتها ولا يملكها غيره عليه الا القرض
فانه يملكه القاضى واذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر
كان صحيحا والطلاق واقع فى حقه عند الحاجة فلو أسلمت امرأته عرض عليه
الاسلام فان أبى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله
تعالى واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد رحمه
الله واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا وهو الاصل
وقيل يجعل فرقة بلا طلاق

(سادسها) ما كان فى حق العبد ودائرا بين النفع والضرر كالبيع والاجارة
والنكاح فانها تشتمل على زوال الملك وهو ضرر وعلى حصول البدل وهو نفع فيملكه
الصبى باذن الولى فقصور رأيه ينجبر بانضمام رأى الولى اليه

(ثانيهما) الاهلية الكاملة واعلم أن الاهلية الكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويترتب عليها وجوب الأداء وتوجه الخطاب لأن فى الزام الأداء قبل الكمال حرجا فاقام الشارع البلوغ الذى يعتدل عنده العقل فى الغالب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الأداء

(بحث فى العوارض التى تعرض على الاهلية)

العوارض جمع عارض والمراد بها ماليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب

(والعوارض قسمان سماوى ومكتسب)

المراد بالسماوى مالا يكون فيه للعبد قدرة واختيار ونسبته الى السماء للاشارة الى خروجه عن قدرة العبد لان السماويات ليست مقدورة للعبد والمكتسب ما كان للعبد فيه دخل باختياره وترك ازالته

(القسم الاول العوارض السماوية وهى احد عشر)

(الاول) الصغر وهو مدة عمر الشخص مابين الولادة الى حين البلوغ وعد الصغر من العوارض لان الآدمى قد يخلو عنه كآدم عليه السلام والصغر قبل التمييز عجز محض وبعده قد أصاب نوعا من أهلية الأداء وهى القاصرة المتقدمة لبقاء صغره وهو عذر يسقط به مايحتمل السقوط عن البالغ باعذار وهى حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم والزكاة ويسقط عنه مايحتمل العفو ولايحرم من الميراث بقتل مورثه عمدا أو خطأ

(الثانى) الجنون وهو آفة سماوية باعثة للانسان على أفعال تنافى مقتضى العقل مطلقا من غير ضعف فى عامة أطرافه ويسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلاة والصوم وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما أشبهها من المضار فانها غير مشروعة

فى حقه ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية ونفقة الاقارب واذا لم يمتد الجنون لم يكن موجبا الحرج على المكلف فى ايجاب القضاء بعد زواله فصار كالنوم وأما اذا امتد صار لزوم الأداء مؤديا الى الحرج فى القضاء وهذا فى الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن وأما الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند أبى يوسف رحمه الله تعالى وحد الامتداد مختلف باختلاف العبادات فحده فى الصلاة أن يزيد على يوم وليلة وفى الصوم باستغراق شهر وفى الزكاة باستغراق الحول وأبو يوسف أقام أكثر الحول حكم الكل

(الثالث) العته بعد البلوغ وهو آفة توجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وحكمه حكم الصبى فى جميع أحكامه فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن وليه ويسقط عنه وجوب العبادات وتثبت الولاية عليه ولا يلى المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره

(الرابع النسيان) اعلم أنه لا فرق فى اللغة بين النسيان والسهو قال الآمدى ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه اهـ

وقيل فى الفرق بين النسيان والسهو ان السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة فيتنبه له بأدنى تنبيه والنسيان هو زوال الصورة عن الحافظة والمدركة معا فيحتاج حينئذ فى حصولها الى سبب جديد وعرف بعض الاصوليين النسيان بانه جهل ضرورى لامكتسب بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بأمور كثيرة فيخرج الجنون بقوله لا بآفة ويخرج النوم بقوله مع علمه الخ فان النائم ليس عالما لامور كان عالما بها قبل النوم والنسيان لا يسقط الوجوب فلو فات المكلف صلاة بالنسيان وجب عليه القضاء لان النسيان لا يعدم العقل والذمة ولا عذر فى حقوق العباد لانها محترمة فلو أتلف مال انسان ناسيا وجب عليه الضمان ولا يكون النسيان عذرا فى حقه تعالى ان وقع العبد فى النسيان بتقصير منه كالاكل فى الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة وان لم يقع فيه بتقصير منه كان عفوا كالاكل فى الصوم فانه عفو لان الطبع يدعو الى المفطرات فاوجب نسيان الصوم ومثل النسيان فى الصوم فى كونه عذرا لا يبطل العبادة نسيان التسمية عند الذبح

لان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه فتكثر الغفلة عن التسمية في هذه الحالة لاشتغال قلبه بالخوف فيكون عذرا فتؤكل ذبيحته

﴿ الخامس النوم ﴾ وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه والنوم لا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدى والا فعليه القضاء والنوم ينافي الاختيار لانه بالتمييز ولم يبق له تمييز فلا تعتبر عباراته فلو طلق أو أعتق أو أسلم أو ارتد أو باع أو اشترى وهو نائم لا يثبت حكم شيء مما ذكر واذا قرأ المصلي في صلاته قائما وهو نائم لم تصح قراءته وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار واذا قهقه النائم في الصلاة لا تكون حدثا وتفسد صلاته

﴿ السادس الاغماء ﴾ هو نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل العقل بخلاف الجنون فانه يزيل العقل وحكمه حكم النوم فتبطل عباراته والاغماء أشد من النوم لان النائم اذا نبه يتنبه بخلافه فكان حدثا سواء كان مضطجعا أو قائما أو ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال كالنوم في الصلاة والاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر لا يسقط القضاء كالنوم وان طال كالجنون يسقط القضاء والامتداد المسقط للصلاة ان يزيد عن يوم وليلة لان عليا رضي الله عنه أغمى عليه أربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر أغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلاة وابن عمر أغمى عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر فلو حصل له الاغماء بجميع شهر رمضان ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء

﴿ السابع الرق ﴾ وهو في اللغة الضعف واصطلاحا عجز حكمي شرع في الانسان جزاء كفره لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتأملوا في آيات الله الدالة على وحدانيته وألحقوا أنفسهم بالبهائم جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيدا لعبيده مبتذلين كالبهائم في التملك ولهذا لا يثبت الرق في المسلم ابتداء فالرق حق الله تعالى ابتداء وصار في البقاء حكما من أحكام الشرع من غير أن يراعى فيه معنى العقوبة حتى يبقى العبد رقيقا وان أسلم والرق عجز حكمي لان الشارع لم يجعل الرقيق أهلا لكثير من الأحكام الشرعية كالشهادة والقضاء والولاية ومالكية المال والرق وصف لا يقبل التجزئة كالعتق الذي هو قوة حكمية يصير به الشخص أهلا للمالكية والشهادة وغيرهما فان هذه القوة لا يتصور وجودها في البعض الشائع دون البعض وكذا

الاعتاق عندهما وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى ان الاعتاق ازالة الملك والملك يتجزأ ولا يملك الرقيق التسري وان أذن له المولى بذلك لان ذلك من أحكام ملك المال وهو لا يملكه ولا ينافي مالكية غير المال لانه غير مملوك من هذا الوجه كالنكاح فله التزوج باذن المولى ويملك دم نفسه فيجوز اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر ولا يجوز لسيده اتلاف دمه ويقتل الحر بالعبد لانه مثله في العصمة وصح أمان المأذون في القتال لانه باذن مولاه صار شريكا في القيمة وصح اقراره بما يوجب الحدود والقصاص

﴿ الثامن المرض ﴾ وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وهو لا ينافي أهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى أو العباد لان المرض لا يخل بالعقل فيصح نكاحه وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعباد ولما كان سببا للموت وهو علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان أهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه أقرب الناس اليه وذمته خربت فيصير المال الذي هو لقضاء الدين مشغولا به فيخلفه الغريم في المال فيثبت به الحجر ان اتصل الموت بالمرض ويستند الحجر الى أول عروض المرض بقدر ما يقع به حفظ حق الوارث والغريم أما حق الوارث ففي الثلثين واما حق الغريم ففي الكل ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق ولا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين أو على ثلثي المال ولا يؤثر أيضا فيما يتعلق به حاجة المريض من النفقة وأجرة الطبيب والنكاح ومهر المثل لانها من حوائجه الاصلية وحق الغرماء والورثة يتعلق فيما يفضل عن حوائجه فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة ثم ينقض هذا التصرف ان احتيج الى النقض باتصال المرض بالموت وما لا يحتمل الفسخ من التصرفات يجعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق الغريم بان أعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين أو على حق الوارث بان أعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا العتق كالمدبر قبل الموت فينفذ عتقه على وجه لا يبطل حق الغريم أو الوارث فان كان على الميت دين مستغرق يسعى المعتق في كل قيمته للغرماء وان لم يكن عليه دين ولم يكن له مال غيره سعى في ثلثي قيمته للورثة وأما اذا لم يقع الاعتاق على حق الغريم أو الوارث بان كان في المال وفاء للدين أو هو يخرج من الثلث فانه ينفذ العتق في المال لعدم تعلق حق أحد به ويجوز للمريض التبرعات لغير الوارث بقدر ثلث ماله لقوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث أموالكم في

آخر أعماركم زيادة على أعمالكم فضعوها حيث شئتم

(التاسع والعاشر الحيض والنفاس)

الحيض هو دم ينفضه رحم امرأة بالغة لا داء بها والنفاس هو الدم الخارج عقب الولادة وهما لا يعدمان أهلية الوجوب والاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن فكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم الا أنه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم بالنص على خلاف القياس لان الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة فلولا النص لجاز تأديته معهما والنص هو قوله عليه الصلاة والسلام تدع الحائض الصوم والصلاة أيام اقرائها ولما كان في قضاء الصلاة حرج للحائض في حال الكثرة سقط وجوبها فلم يجب قضاؤها والصوم لا حرج في قضائه لان صوم عشرة أيام في أحد عشر شهرا يسير بخلاف أداء ستين صلاة في عشرين يوما مع احتياجها الى أداء الوقتية فانه عسير جدا ووقوع النفاس في وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه فيسقط أداء الصوم دون قضائه فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر يجاب بان الجنون معدم للاهلية فكان القياس اسقاطه للوجوب وان لم يستوعب الا أنا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء للصوم

(الحادي عشر الموت) وهو عرض لا يصح معه الاحساس فهو عجز ليس فيه جهة القدرة بوجه واعلم أن الأحكام على نوعين أحكام الدنيا وأحكام الآخرة

(النوع الاول أحكام الدنيا وهي أربعة)

(الاول) ما كان من قبيل التكليف كالصلاة والصوم والزكاة وحكمها السقوط عنه لان الغرض منها الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت ولهذا تبطل الزكاة وسائر القربات عنه لفوات الاداء عن اختيار فلا يجب أداء الزكاة من التركات لان المقصود من حقوق الله تعالى هو الفعل لا المال وعند الشافعي رحمه الله تعالى المال هو المقصود حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة عنده

(الثاني) ما شرع على الميت لحاجة غيره وهو على ثلاثة أنواع أولها ما يكون متعلقا بعين من الاعيان كالرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة فانه يبقى ببقاء

العين لان الفائت بموته فعل وتملك غير مقصود لان المقصود في حقوق العباد المال والفعل تبع لحاجتهم الى المال فيبقى حق صاحب العين بعد موت من كانت العين في يده ولهذا لو ظفر به صاحبه كان له أن يأخذه (ثانيا) ما يكون دينا على الميت وهذا لا ان ينضم الى ذمته مال يؤدى منه أو كفيل كفل عن الميت في حياته اما اذا لم يترك مالا ولا كفيلا عنه فانه لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به أحد من أولاده وانما يأخذه في الآخرة (ثالثا) ما شرع صلة كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر فانه يبطل بالموت الا اذا أوصى به فانه يصح من ثلث ماله

(الثالث) ما كان مشروعا حقا للميت فانه يبقى للميت مقدار ما تنقضى به حاجته فيقدم تجهيزه كلباسه في حياته فانه مقدم على قضاء دينه الا في دين عليه يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض فالمرتهن أحق بالمرهون وكذا الباقى لان صاحب الحق أولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم بعده قضاء دينه ثم تنفذ وصاياه من الثلث بعد قضاء الدين ثم بعده الميراث يظهر بقاء الخلافة عنه نظرا للميت لعلهم يرفقون بسبب حسن المعاشرة بالدعاء والصدقة له وتغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملكه في العدة وقد أوصى أبو بكر رضى الله تعالى عنه الى امرأته أسماء ان تغسله وأما الامة وأم الولد والمدبرة فان كل واحدة منهن لا تغسل مولاها لزوال الملك

(الرابع) ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت وهو ما كان مشروعا عقوبة لدرك أوليائه الثأر كالقصاص فانه يجب عند انقضاء الحياة وعند ذلك لا يجب للميت الا ما يضطر اليه من التجهيز ونحوه والقصاص لا يصلح لشئ من ذلك وجناية القاتل وقعت على أولياء المقتول لانهم المنتفعون بحياته فكان القصاص حقهم ابتداء لكون السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وكان منتفعا بحياته أكثر من انتفاع الورثة ولهذا صح عفو المجروح استحسانا والقياس عدمه واذا انقلب القصاص مالا بالصلح أو بعفو بعض الورثة أو لشبهة صار ثابتا للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته ويصير مثل الدية لانها صالحة لحاجة الميت من قضاء دينه وتنفيذ وصيته

النوع الثانى أحكام الآخرة وهى أربعة

(الاول) ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله أو نفسه أو عرضه
(الثانى) ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير

﴿ الثالث ﴾ مايلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات
﴿ الرابع ﴾ مايلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح

القسم الثاني العوارض المكتسبة وهي سبعة .

﴿ الاول ﴾ الجهل وهو انتفاء العلم بالمقصود ولايخفى ان انتفاء العلم بنفس المقصود شامل لما لم يدرك أصلا ويسمى الجهل البسيط ولما أدرك على خلاف ماهو به ويسمى الجهل المركب لانه جاهل بالشيء وجاهل بانه جاهل والانتفاء لايصح الاحيث يكون الثبوت وحينئذ لايوصف الجماد والبهيمة بالجهل وكذا النائم والغافل ونحوهما لان انتفاء العلم انما يقال فيما من شأنه العلم وخرج بالمقصود مالم يقصد مثل مافوق السماء وما تحت الارض فلا يسمى انتفاء العلم بما ذكر جهلا ❊ والعبد له مدخل في الجهل بالتقاعد عن الاشتغال بما يزيله باكتساب العلم فجعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له ❊ وأنواعه أربعة

﴿الاول﴾ جهل باطل لايصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل عليهم السلام كان انكارها بمنزلة انكار المحسوس وان كان يصلح عذرا في الدنيا لمنع عذاب القتل اذا قبل عقد الذمة فنتركه ومايدين فيصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم اذا تدينوا به وتجب النفقة بهذا النكاح ولايفسخ مادام كافرين الا برافعتهما الامر الى القاضي وطلبهما حكم الاسلام لابرافعة احدهما فقط فان ترافعا الينا حكم بالتفريق بينهما لقوله تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم وهذا قول أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله تعالى وان رفع احدهما صاحبه الينا قال أبو حنيفة لايفرق بينهما لانا أمرنا بتركهم ومايدينون وهم يدينون نكاح المحارم فيكون صحيحا لانه كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام فرفع احدهما لايرجحه على الآخر بل يعارضه فيبقى على الصحة بخلاف اسلام احدهما فانه باسلامه يترجح على الآخر لما روى الاسلام يعلو ولايعلى عليه وقال أبو يوسف ومحمد يفرق بينهما برفع احدهما أيضا لزوال المانع من التفريق بانقياد احدهما لحكم الاسلام قياسا على اسلامه وهذا لايتوارثون بهذه الانكحة اجماعا ولوكانت صحيحة لتوارثوا بها لان نكاح المحارم لم يكن ثابتا قبل الاسلام لانه نسخ بعد آدم عليه السلام في زمن نوح عليه السلام فوقت صدور النكاح وقع باطلا وانما تركنا التعرض لهم

لتدينهم بذلك ووفاء بالذمة واذا فعلوا شيئا لم يتدينوا به لا نتركهم ومثال ذلك الزنا والربا فانا اذا أتوا بهما لا نتركهم بل نحكم عليهم بحكم الاسلام لحرمتهما في كل ملة من الملل ولا نحد بشرب الخمر اجماعا لاعتبار ديانته التي تركنا عليها بسبب اعطاء الجزية فاذا لم يقبل الجزية يلزمنا دعوته بالسيف لانه جزاء الكافر المكابر ولا يلزمنا مناظرته الا اذا لم تبلغه الدعوة الى الاسلام

﴿الثاني﴾ جهل لا يصلح عذرا لكنه ادنى من الاول كجهل المعتزلة بانكارهم صحة اطلاق صفات الله تعالى عليه والرؤية والشفاعة لاهل الكبائر فان هذا لا يصلح عذرا لوضوح الأدلة عليه بالأدلة الواضحة وهي قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الى آخر السورة وغيرها من الآيات وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي لكن لا يكفر صاحبه اذا كان متأولا للاجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة للكافر على المسلم ولانه متأول في نفي الصفات بقوله تعالى ليس كمثله شيء وفي نفي الرؤية بقوله تعالى لا تدركه الابصار

﴿الثالث﴾ جهل يصلح عذرا كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يكون مخالفا للكتاب ولا للسنة ولا للاجماع كما اذا عفا احد الوليين واقتص الآخر لجهله بالعفو أو بان عفى أحد الاولياء و يسقط القصاص فيكون عليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض أهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل

﴿الرابع﴾ الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا فجهله الشرائع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم ولم تبلغه الدعوة لا يجب عليه القضاء لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة أحكام الاسلام بخلاف من أسلم في دار الاسلام فانه يجب عليه القضاء وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق بجهل من أسلم في دار الحرب جهل الشفيع وجهل البكر بانكاح الولي وجهل الوكيل بالوكالة حتى اذا تصرف قبل علمه بها لم ينفذ تصرفه على الموكل

﴿الثاني السكر﴾ وهو سرور يغلب العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان من العمل بموجب عقله من غير ان يزيله وقيل هو غفلة تحصل باستعمال بعض المشروبات والمأكولات والسكر ان حصل من مباح كشرب الدواء

المسكر وشرب المسكره بالقتل أو بقطع عضو منه ، وشرب المضطر للعطش ونحوه فانها كالاغماء فلا يقع طلاقه ولا يصح سائر تصرفاته وان حصل من شرب شئ محرم كالخمر فلا ينافى الخطاب بالاجماع وتلزمه أحكام الشرع وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار بزجرا له عن ارتكاب المنهى عنه ولا يؤاخذ بالردة لانها تبتنى على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله ولا يؤاخذ أيضا باقراره بالحدود الخالصة لله تعالى فلو اقر بشرب الخمر أو بالزنا لا يحد ولو أقر بالقذف أو بما يوجب القصاص يؤاخذ باقراره لان الرجوع لا يصح فيهما ولو زنى فى سكره يحد اذا صحا

﴿ الثالث الهزل ﴾ وهو ان يراد بالشئ غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما وشرط تحققه واعتباره فى التصرفات أن يكون صريحا باللسان مثل أن يقول انى أبيع هازلا ولا يكتفى فيه بدلالة الحال ولا يشترط ذكره فى العقد لانه يفوت مقصوده لان قصده أن يعتقد الناس لزوم العقد فيكفى أن تكون المواضعة سابقة على العقد والهزل فى اختيار الحكم الذى هزل به والرضا به كما اذا قال هازلا بعت ولا ينافى الرضا بالمباشرة ولا اختيار المباشرة لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين والهزل يؤثر فيما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة لا فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ومعنى الاختيار القصد الى الشئ وارادته والرضا استحسانه فالمكره على الشئ يختاره ولا يرضاه وان اتفق العاقدان على الهزل فى السر بان يظهرا العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد وبنيا العقد على تلك المواضعة فسد البيع لانه غير موجب للملك وان اتصل به القبض وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شئ عند البيع واختلفا فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند أبى حنيفة لان الصحة هى الاصل فى العقود فيحمل عليها مالم يوجد مغير ولم يوجد لانهما اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وأما اذا اختلفا فمدعى الاعراض متمسك بالأصل فيكون القول له خلافا لابى يوسف ومحمد

﴿ الرابع السفه ﴾ هو فى اللغة الخفة وفى اصطلاح الفقهاء التصرف فى المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل والسفه لا يوجب خللا فى أهلية الخطاب ولا يمنع شيأ من الوجوب له وعليه فيكون مطالبا

بالأحكام كلها و يمنع مال السفيه عنه اذا بلغ سفيها باجماع العلماء و يترك فيه من كان فقيها ومن صار سفيها بعد البلوغ فتصرفه ان كان فيما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق صحيح اتفاقا وان كان فيما يبطله الهزل كالبيع والشراء والاجارة فهو صحيح عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان الحجر غير مشروع عنده فيصح تصرفه لمصلحة وغيرها لانه مخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات ولاشك ان ضرر النفس أشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا من أهله فلا يحجر عليه وعندهما يحجر عليه فانه اذا منع عنه ماله ليبقى ملكه فلا بد من منع نفاذ التصرف عنه والا لابطل ملكه باتلافه بالتصرفات

﴿ الخامس السفر ﴾ وهو لغة قطع المسافة ومعناه في الشرع الخروج من موضع الاقامة بقصد سير ثلاثة أيام سيرا وسطا وهو لا ينافي أهلية الوجوب والاداء والاحكام لكنه سبب التخفيف مطلقا سواء وجدت فيه المشقة أو لا فيؤثر السفر في قصر الصلاة الرباعية وفي تأخير وجوب الصوم الى عدة من أيام أخر لا في اسقاطه ولا يحل الفطر لمسافر أصبح صائما وهو مسافر لتقرر الوجوب بالشروع وان سقطت الكفارة اذا أفطر لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة ولا تسقط الكفارة اذا أفطر المقيم ثم سافر وأحكام السفر تثبت بالخروج استحسانا واذا نوى الاقامة قبل ثلاثة أيام تصح نيته وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلاثة دفع للسفر و بعدها رفع له والدفع أسهل من الرفع

﴿ السادس الخطأ ﴾ وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما أريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو أخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما و يستحق أجرا و يصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ فلو زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا واذا رأى شبحا فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وظهر انه انسان لا يكون آثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ووجبت الدية لانها من حقوق العباد و يقع طلاق الخاطئ كما اذا أراد أن يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه أنت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطئ عالم بكلامه غير أنه

واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان حكم الآخرة لا حكم الدنيا لانه يؤاخذ بالدية والكفارة و ينعقد بيع الخاطئ كما اذا أراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه وقال صدر الايجاب خطأ و يكون كبيع المكره فينعقد و يفسد لعدم الرضا

﴿ السابع الاكراه ﴾ وهو حمل الغير على مالا يرضاه واقسامه ثلاثة

﴿الاول﴾ مايعدم الرضا و يفسد الاختيار كالاكراه بالتهديد باتلاف نفسه أو عضو من أعضائه وهو الاكراه الكامل و يسمى الملجئ

﴿الثاني﴾ مايعدم الرضا ولايفسد الاختيار كالاكراه بالقيد أو الحبس مدة مديدة أو الضرب الذي لايخاف به على نفسه التلف

﴿ الثالث﴾ مالايعدم الرضا ولايفسد الاختيار وهو تهديده بحبس ابنه أو أبيه أو زوجته أو أخته والاكراه بجميع أقسامه لاينافي كون المكره مخاطبا وكونه أهلا للاحكام لان مابه الاهلية من العقل والبلوغ متحقق والمكره عليه متردد بين فرض كأكل الميتة اذا أكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه لكونه مباحا بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه ألقى نفسه الى التهلكة من غير فائدة ولو أكره على الزنا أو قتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه ولو أكره على الافطار في صوم رمضان يباح له الفطر ولايبطل بالاكراه اختيار المكره لان اكراه الانسان على مالا يكون باختياره لايتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا والتصرفات على قسمين * الاول مالا يمكن نسبته الى الحامل كالاقوال فانه لايصلح المتكلم ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر حكم الفعل الى المكره فان كان القول مما لا ينفعه ولايتوقف على الرضا ينفذ على المكره كالطلاق والعتاق والنكاح والرجعة واليمين والنذر والايلاء والاسلام فهذه التصرفات لاتحتمل الفسخ وتتوقف على القصد دون الرضا بدليل انها لاتبطل بالهزل فلا تبطل بالاكراه وان كان القول يحتمل الفسخ و يتوقف على الرضا كالبيع يقتصر على المباشر كالذي لايحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا فينعقد فاسدا فلو أجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا أو دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولاتصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه والافعال التي كالاقوال في أن الفاعل لايصلح أن يكون آلة لغيره كالاكل والوطء فيقتصر الفعل على المباشر وهو

المكره دون العامل حتى اذا أكره على الاكل وهو صائم يفسد صوم المكره ولا يفسد صوم العامل له ان كان صائما أيضا بالاتفاق

﴿ والثاني ﴾ مايصلح المكره أن يكون آلة لغيره ويمكن نسبته الى العامل كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان أن يأخذ آخر و يلقيه على مال فيتلفه أو على انسان فيقتله فيجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة على العامل فقط بلا مشاركة الفاعل المكره فلو أكره على رمي صيد فأصاب انسانا فالدية على عاقلة العامل والكفارة عليه والاثم على العامل والفاعل المكره

﴿ والمحرمات أنواع أربعة ﴾ ﴿ الاول ﴾ حرمة لاتسقط بالاكراه ولاتدخلها رخصة كالقتل لو أكره بالقتل أو القطع على قتل غيره ولو كان عبده لايحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكالزنا فانه لو أكره عليه بالقتل أثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النفس ان لم تكن متزوجة ولو أكرهت المرأة على الزنا بالقتل سقط الاثم والحد عنها

﴿ الثاني ﴾ حرمة تحتمل السقوط وتصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص حالة الاختيار لافي الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ماحرم عليكم الاما اضطررتم اليه هذا اذا كان الاكراه كاملا وان كان ناقصا كالاكراه بالقيد والحبس لاترتفع الحرمة عن هذه الاشياء

﴿ الثالث ﴾ حرمة لاتحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة الا انه رخص فيه بالنص

﴿ الرابع ﴾ حرمة تحتمل السقوط في الجملة لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة أيضا كما اذا أكره على تناول مال الغير اكراها كاملا جاز له أن يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز أن يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته وتسقط باذن صاحبه والتصرف فيه ولو صبر في النوع الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى

(بحث في الاجتهاد)

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقة فهو بذل الجهد في فعل شاق وفي اصطلاح الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام الشرعية من الادلة الشرعية

(وشروط الاجتهاد في حق المجتهد ستة)

﴿الاول﴾ أن يكون مسلما لان الاجتهاد استخراج الحكم فلا بد من معرفة الحاكم وسائر صفاته من القدرة والعلم والكلام ونحوها ومعرفة من هو وسيلة في تبليغ الاحكام

﴿الثانى﴾ أن يعرف القرآن مع معانيه ووجوهه مثل الخاص والعام وسائر الاقسام ويكفي أن يكون عالما بمحالها من حيث تقدمها وتأخرها من جهة التلاوة والنزول ولا يشترط معرفته بجميع القرآن بل بما يتعلق منه بالاحكام ويرجع اليها وقت الحاجة وقيل وذلك مقدار خمسمائة آية ودعوى الانحصار في هذا المقدار انما هو باعتبار الآيات الدالة على الاحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام ومن له فهم صحيح يستخرج الاحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والامثال و يشترط معرفة الناسخ والمنسوخ من الآيات

﴿الثالث﴾ أن يعرف السنة متنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر أو شهرة أو آحاد ومن ذلك معرفة حال الرواة الا ان البحث عن حالهم في زماننا كالمتعذر لطول المدة والاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم وغيرهما من أئمة الحديث ويكفي من السنة معرفة قدر ما يتعلق بالاحكام ولا يشترط أن يكون محفوظا مستحضرا في ذهنه بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة الى ذلك وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف بحيث يعرف حال الرجال معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث باحد الاوصاف المذكورة

﴿الرابع﴾ أن يكون متمكنا من معرفة علم أصول الفقه لانه عماد الاجتهاد

﴿الخامس﴾ أن يكون عارفا بمسائل الاجماع حتى لا يفتى بخلاف ما وقع الاجماع عليه ولا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسألة يفتى فيها ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بأن يعلم انها موافقة لمذهب صاحب مذهب من العلماء أو يعلم ان هذه الواقعة متولدة في العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض فهذا القدر فيه كفاية ومن بلغ رتبة الاجتهاد يبعد عليه عدم معرفة ما وقع عليه الاجماع من المسائل

﴿ السادس ﴾ أن يكون عالما بلغة العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب بل المعتبر أن يكون متمكنا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك

قال الغزالي في المستصفى ذهب قوم الى ان كل مجتهد في الظنيات مصيب وقال قوم المصيب واحد واختلف الفريقان في أنه هل في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد فالذي ذهب اليه محققو المصوبة انه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه وهو المختار واليه ذهب القاضي ،وذهب قوم من المصوبة الى ان فيه حكما معينا لله تعالى لكن اختلفوا في أنه هل عليه دليل أم لا فقال قوم لا دليل عليه وانما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بالاتفاق فلمن عثر عليه أجران ولمن حاد عنه أجر واحد لاجل سعيه وطلبه والذين ذهبوا الى أن عليه دليلا اختلفوا في أن عليه دليلا قاطعا أو ظنيا فقال قوم هو قاطع لكن الاثم محطوط عن المخطئ لغموض الدليل وخفائه ثم الذين ذهبوا الى أن عليه دليلا ظنيا اختلفوا في أن المجتهد هل أمر قطعيا باصابة ذلك الدليل فقال قوم لم يكلف المجتهد اصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان معذورا ومأجورا وقال قوم أمر بطلبه واذا أخطأ لم يكن مأجورا لكن حط الاثم عنه تخفيفا هذا تفصيل المذاهب والمختار عندنا ان كل مجتهد في الظنيات مصيب اه

والمختار عندنا ان المجتهد يخطىء ويصيب لقوله عليه السلام في المجتهد ان أصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر ومعنى ذلك أنه يصيب الحق ويخطىء الحق قال أبو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد يعني أنه مصيب في بذل وسعه فيؤجر عليه والحق عند الله واحد قد يصيبه وقد لا يصيبه ولذا قلنا بان مذاهب الائمة الاربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى حق فالمجتهد لم يكلف باصابة الحق عند الله تعالى لانه ليس في طاقته ذلك ولكنه مكلف بالاجتهاد ورجاء الاصابة فان أصاب ما عند الله تعالى أجر وان أخطأ عذر نظير ذلك الامير اذا ضل فرسه وأمر غلمانه أن يطلبوه فخرج كل واحد منهم الى طريق غير طريق صاحبه ولا شك أن الفرس يكون في جانب واحد وقد وجب على كل واحد منهم طلب الفرس ولكن لم يجب على كل واحد منهم اصابة الفرس اذ ليس في وسعهم ذلك واذا وجد

واحد منهم الفرض ولم يجد الآخرون فان الأمر يثيب كل واحد منهم لامتثال أمره في طلبه وان زاد الواحد والمصوبة يؤولون الخطأ الوارد في الحديث بترك الأحق والصواب على اصابة الأحق استدل المخطئة باطلاق الصحابة الخطأ في الاجتهاد كما ورد في المرأة التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا انه سئل عنها ابن مسعود رضي الله عنه فقال أجتهد فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان أرى لها مهر مثل نسائها وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجماعا منهم على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ

واستدل المصوبة بأن الله تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم تكليفه بما ليس في وسعه وهذا كاستقبال القبلة فانه شرط لصحة الصلاة وهي جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة حتى اذا تحرى قوم وصلى كل منهم الى جهة أجزأتهم صلاتهم وصلوا مصيبين وصار قبلة كل منهم ما أدى اليه تحريه واجتهاده وكما جاز ارسال رسولين في وقت واحد الى قومين مختلفين وأحدهما يأمر قومه بتحريم شيء والآخر باباحته مع ان كل واحد منهما حق عند الله تعالى فكذلك يجوز أن يختلف مجتهدان ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع امامه مع كون كل واحد منهما محقا فعلى الحنفية الفرض مسح ربع الرأس وعلى الشافعية مسح ثلاث شعرات وعلى المالكية مسح كل الرأس والصحيح قول المخطئة فان قوله عليه الصلاة والسلام ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله أجران وان اجتهد فاخطأ فله أجر يدل على ان الحق واحد وان بعض المجتهدين يوافقه فيقال له مصيب ويستحق أجرين وبعض المجتهدين يخالفه ويقال له مخطىء واستحقاقه الاجر لا يستلزم كونه مصيبا واطلاق اسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر فمن قال كل مجتهد مصيب وجعل الحق متعددا بتعدد المجتهدين فقد خالف الصواب مخالفة ظاهرة فان النبي عليه الصلاة والسلام جعل المجتهدين قسمين قسما مصيبا وقسما مخطئا ولو كان كل واحد منهم مصيبا لم يكن لهذا التقسيم معنى فالحق الذي لاشك فيه ان الحق واحد ومخالفه مخطىء مأجور اذا كان قد وفى الاجتهاد حقه ولم يقصر في البحث بعد اتصافه بما يكون به مجتهدا والخلاف بين المخطئة والمصوبة انما هو في الاحكام الشرعية التي ليست معلومة من الدين بالضرورة * أما ما كان منها قطعيا معلوما بالضرورة انه من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا

والظن فليس كل مجتهد فيها مصيبا بل الحق فيها واحد اتفاقا وكذلك الاحكام العقلية من المسائل الكلامية التي تدرك بالعقل كالعلم بوجود الله تعالى ووحدانيته فالحق فيها واحد فمن أصابه أصاب الحق ومن أخطأه فهو كافر

واختلف الاصوليون في الاجتهاد هل يتجزأ أولا فاذا كان العالم قد حصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فذهب جماعة الى أنه يتجزأ فيجوز للعالم أن يكون منتصبا للاجتهاد في باب دون باب والدليل على ذلك أنه لو لم يتجزأ لزم أن يكون عالما بجميع المسائل واللازم منتف لان كثيرا من المجتهدين قد سئل فلم يجب كمالك رحمه الله تعالى سئل عن أربعين مسألة فاجاب في أربع منها وقال في الباقي لا أدري وذهب آخرون الى المنع لان المسألة نوع من الفقه وربما كان أصلها في نوع آخر منه واستدلوا بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع *وأجيب بان المفروض حصول جميع ما يتعلق بتلك المسألة * ورد بان من لا يقدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقدر عليه في البعض الآخر وقول المجتهد لا أدري في بعض المسائل لعل ذلك لمانع أو لعله بان المسائل متعذر وقد يحتاج بعض المسائل الى بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال والمروي عن أبي حنيفة ان الاجتهاد لا يتجزأ وهو الصواب

فالمجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي من دليله ولا ينافي ذلك صدور لا أدري كما سبق * والمجتهد اما ان يكون مجتهدا مطلقا وهو المتصدي للحكم والفتوى في جميع مسائل الفقه كالامام أبي حنيفة وباقي الائمة رحمهم الله تعالى ويشترط فيه أن يكون متصفا بالشرائط المتقدمة وان يكون بالغا عاقلا صاحب ملكة وهي الهيئة الراسخة في النفس التي يدرك بها ما شاء أن يعلم * واما ان يكون مجتهد مذهب وهو المتمكن من تخريج الاحكام التي يبديها على نصوص امامه ومعنى ذلك قياس ما سكت عنه امامه على ما نص عليه لوجود معنى ما نص عليه فيما سكت عنه سواء نص امامه على ذلك المعنى أو استنبطه هو من كلامه *او استخراج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة قررها *فان قيل ان بعض الاصحاب قد يستنبط الحكم من نصوص الشارع كما يعلم ذلك من تتبع كلامهم *يجاب بانهم يتقيدون في استنباطهم منها بالجري على طريق امامهم في الاستدلال ومراعاة قواعده وشروطه فيها وذلك كالامام أبي يوسف ومحمد بالنسبة الى ابي حنيفة رحمهم الله تعالى *ومجتهد المذهب أقل

رتبة من المجتهد المطلق ويليه مجتهد الفتيا ومجتهد الفتيا هو المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول على قول آخر أطلقهما صاحب المذهب

﴿ تنبيه ﴾ اعلم أنه لا يجوز أن يكون لمجتهد في حادثة قولان متناقضان في وقت واحد، واذا كان له قولان واقعان في وقتين فالقول الآخر رجوع عن القول الاول لدلالته على تغير اجتهاده الاول وحينئذ لا تناقض * فان قيل قد اختلفت الرواية عن أبي حنيفة في الحادثة * يجاب بان اختلاف الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ليس من باب القولين لان الاختلاف في الرواية من جهة الناقل وخطئه وذلك اما لغلط في السماع أو لعدم العلم بالرجوع منه وعلم الآخر فروى كل بحسب علمه أو يكون هناك جوابان أحدهما جواب بالقياس والآخر جواب بالاستحسان فنقل كل ما علم أو يكون هناك قولان من جهتين كالعزيمة والرخصة فنقل كل ما سمعه فما نقل فيه روايتان عن الامام لا يخرج عن أحد هذه الموارد بخلاف القولين فان التناقض ينسب الى المنقول عنه وما ورد عن الامام الشافعي رحمه الله أنه قال في مسائل فيها قولان يحمل ان له قولين مرتبين في الزمان المتقدم أو على انه يختلج لي قولان فللمجتهد في المذهب الترجيح بالمرجحات التي ذكرها امامه وان اختلف حكم المجتهد المطلق في مسألة واحدة وجهل التاريخ فمذهبه أشبههما باصوله وأقواهما

(بحث في التقليد)

التقليد في اللغة وضع الشيء في العنق محيطا به ثم استعمل في تفويض الامر الى الغير كأنه ربطه بعنقه * وفي الاصطلاح هو العمل بقول الغير من غير حجة من الحجج الاربع فيخرج العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم والعمل بالاجماع لان كلا منهما حجة ويخرج أيضا رجوع القاضي الى شهادة العدول لان الدليل عليه ما في الكتاب والسنة من الامر بالشهادة والعمل بها وقد وقع الاجماع على ذلك * قال المحققون من الاصوليين العامي وهو من ليس له أهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهدين والاخذ بفتواهم لقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام لكل المخاطبين ويجب أن يكون عاما في السؤال عن كل ما لا يعلم وللاجماع على أن العامة لم تزل في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية والعلماء

منهم يبادرون الى اجابة سؤالهم من غير اشارة الى ذكر الدليل ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير فكان اجماعا على اتباع العامى المجتهد ولا يجب على العامى التزام مذهب معين فى كل حادثة وان التزم مذهبا معينا كمذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يجب عليه الاستمرار بل يجوز له الانتقال الى مذهب غيره وهذا هو الحق لان اختلاف العلماء رحمة بالنص فلو ألزمنا العامى العمل بمذهب من المذاهب كان هذا نقمة والعامى الذى لم يكن له نوع نظر واستدلال ولم يقرأ كتابا فى فروع المذهب اذا قال أنا حنفى لم يصر كذلك بمجرد القول وقيل اذا التزم العامى مذهبا معينا يلزمه الاستمرار عليه لانه اعتقد ان المذهب الذى انتسب اليه هو الحق فعليه الوفاء بموجب اعتقاده * والمقلد اذا عمل بحكم فى حادثة تقليدا لمجتهد لا يجوز له الرجوع عن ذلك الحكم فى هذه الحادثة فليس له ابطال عين مافعله بتقليد مجتهد آخر لان امضاء الفعل كامضاء القاضى لا ينقض وذلك كما لو صلى الظهر بمسح ربع الرأس مقلدا للحنفى فليس له ابطال الصلاة باعتقاد لزوم مسح الكل مقلدا لمالك رحمه الله تعالى * وله تقليد غير المجتهد فى حادثة أخرى فله أن يقلد اماما فى صلاة الظهر مثلا ويقلد اماما آخر فى صلاة العصر والتقليد بعد العمل جائز فلو صلى حنفى ظانا صحة صلاته على مذهبه ثم تبين له بطلان الصلاة فى مذهبه وصحتها على مذهب غيره فله تقليده ويكتفى بتلك الصلاة * والمجتهد بعد اجتهاده ومعرفة الحكم ممنوع من التقليد فيه لان ماعلمه هو حكم الله تعالى فلا يتركه بقول غيره وقبل اجتهاده وظهور حكم الحادثة فيه خلاف فقيل يجوز تقليده وقيل لا يجوز

﴿ تنبيه ﴾ اختلفوا فى المسائل العقلية المتعلقة بوجود البارى وصفاته هل يجوز التقليد فيها أم لا قال الرازى انه يجوز وهو قول كثير من الفقهاء اه لان الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد اكتفى رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم بالايمان الجلى ولم يكلفهم بالنظر واقامة الادلة وهذا هو الذى كان عليه خير القرون والاستدلال والنظر ليس مقصودا فى نفسه وانما هو طريق الى العلم فمن حصل له الاعتقاد الذى لا شك فيه من غير دلالة قاطعة فقد صار مؤمنا وان كثيرا من العوام تجد الايمان فى صدره كالجبال الرواسى * وقيل لا يجوز التقليد فيها لان الامة أجمعت على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد لان المقلد ليس معه الا الاخذ بقول من يقلده ولا يدرى أهو صواب أم خطأ * ولا يخفى ان هذا القول فيه

تكليف العوام بما ليس في وسعهم قال بعض المحققين ايجاب معرفة الاصول على
مايقول المتكلمون بعيد جدا عن الصواب ومتى أوجبنا ذلك فمتى يوجد من العوام
من يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه وانما غاية العامي أن يتلقن مايريد أن يعتقده
ويلقى به ربه من العلماء ثم لايزول عنها لو قطع اربا اربا

(بحث في المفتي والمستفتي)

المفتي عند الاصوليين هو المجتهد المطلق وتقدم بيانه فشرطه الاسلام والعقل
والبلوغ وكونه شديد الفهم وعالما باللغة العربية وكونه حاويا لكتاب الله تعالى فيما
يتعلق بالاحكام وعالما بالحديث والقياس وهذه الشروط في المفتي الذي يفتي في جميع
الاحكام ومن يحفظ أقوال المجتهدين فليس مفتيا عند الاصوليين والواجب عليه اذا
سئل أن يذكر قول المجتهد كأبي حنيفة على جهة الحكاية فعرف أن ما يكون في
زماننا ليس بفتوى بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي وطريق نقله كذلك
عن المجتهد أحد أمرين اما ان يكون له سند فيه اليه أو يأخذه من كتاب معروف
تداولته الايدي نحو كتب محمد بن الحسن ونحوها من التصانيف المشهورة للمجتهدين
لانه بمنزلة الخبر المتواتر عنهم والمشهور * قال بعض المحققين لابد للمفتي المقلد أن يعلم
حال من يفتي بقوله وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على قدرة كافية في الترجيح
بين القولين المتعارضين والفقهاء على سبع طبقات

﴿الاولى﴾ طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة ومن سلك مسلكهم في
تأسيس قواعد الاصول واستنباط أحكام الفروع عن الادلة الاربعة من غير تقليد
لأحد لافي الفروع ولافي الاصول

﴿الثانية﴾ طبقة المجتهدين في المذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة
القادرين على استخراج الاحكام عن الادلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها
أستاذهم فانهم وان خالفوه في بعض أحكام الفروع لكنهم يقلدونه في قواعد الاصول

﴿الثالثة﴾ طبقة المجتهدين في المسائل التي لارواية فيها عن صاحب المذهب كأبي
بكر الخصاف وأبي جعفر الطحاوي وأبي الحسن الكرخي وشمس الائمة الحلواني
وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وفخر الدين قاضيخان فانهم
لايقدرون على مخالفة الامام لافي الاصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام

من المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب أصول قررها ومقتضى قواعد بسطها

﴿الرابعة﴾ طبقة أصحاب التخريج من المقلدين كأبي بكر الرازي المعروف بالجصاص وأمثاله فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلا لكنهم لاحاطتهم بالأصول وضبطهم للمآخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب أو عن أحد من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قوله كذا في تخريج الكرخي وتخريج الرازي من هذا القبيل

﴿الخامسة﴾ طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين كأبي الحسن القدوري وصاحب الهداية وأمثالهما وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم هذا أولى وهذا أصح رواية وهذا أوضح وهذا أوفق للقياس وهذا أرفق للناس

﴿السادسة﴾ طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة كأصحاب المتون المعتبرة كصاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية وصاحب المجمع وشأنهم أن لا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة والروايات الضعيفة

﴿السابعة﴾ طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر ولا يفرقون بين الغث والسمين بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل فالويل لمن قلدهم اهـ

والمستفتي طالب الفتوى فيجوز للعامي الاستفتاء من مفت اشتهر بالاجتهاد والعدالة أو رآه منتصبا للإفتاء والناس يستفتونه معظمين له فإن ظن عدم اجتهاده أو عدم عدالته لا يجوز استفتاؤه والمجتهد لا يستفتي غيره بل يعمل بما تبين له من اجتهاده وفي هذا القدر كفاية * وهذا آخر ما رتبناه أسأل الله تعالى أن يجعله نافعا لكل من طالعه في الدنيا وأن يكون ذخيرة لنا في الأخرى * وكان الفراغ من تأليفه هذا الكتاب يوم الاثنين الموافق تاسع عشر مضت من جمادى الأولى من سنة ألف وثلثمائة وثمانية وثلاثين هجريه مع اشتغالي بأداء وظيفة القضاء بالمحكمة العليا الشرعية وتدريسي التوضيح في علم الأصول بالأزهر الشريف بين المغرب والعشاء

أسأل الله تعالى أن يختم بالسعادة آجالنا ويحقق بالزيادة آمالنا ويقبل أعمالنا ويجعل الجنة مآلنا إنه مجيب الدعوات غافر السيئات

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

﴿يقول الفقير إليه تعالى (ابراهيم بن حسن الانبابي) خادم العلم ورئيس لجنة التصحيح بمطبعة الشيخ الوقور (مصطفى البابي الحلبي وأولاده) بمصر المحروسة﴾

حمدا لمن جمع قلوب العارفين على العمل لذاته الأقدس * وسهل لهم سبل الوصول الى مرضاته ليحظوا لديه بالنعيم المقيم الانفس * وأنار بصائر العاملين فاستخرجوا الاحكام بأوضح برهان * وأسسوا قواعد الاصول على محكم التبيان * ونقحوا الادلة * وميزوا المداول من العلة * وصلاة وسلاما على مصدر الشرع الشريف * السمح الحنيف * سيدنا محمد وآله السابقين في كل مضمار * وأصحابه الكملة الاخيار *

(وبعد) فلما كان كتاب (تسهيل الوصول الى علم الاصول) كثير الفائده قريب العائده سهل الحصول حاصرا لمسائل الاصول لم يترك نفيسة الأأحصاها ولا وحشية الاأقصاها ولاصعبة الا ذللها فكان بذلك الفريد في بابه الوحيد بين أترابه كيف لا ومؤلفه علم الفضلاء الاشهر الامام الاكبر موضح المشكلات وفاتح مقفل المعضلات ذو التصانيف المفيده والتآليف العديده علامة زمانه أقضى قضاة أوانه (الشيخ محمد ابن العلامة الشيخ عبد الرحمن عيد المحلاوي) لازالت معارفه تتوالى وأنوار تآليفه تتلالا آمين وذلك بدار الطباعة العامره ذات المآثر المشهورة الفاخره مطبعة الشيخ الوقور (مصطفى البابي الحلبي وأولاده) الكائن مركزها بشارع التبليطه بجوار الازهر المنير بسراي نمرة ٢٠ وكان تمام طبعه الميمون وتمثيل وضعه المصون أواخر رجب الاصم من

سنة ١٣٤١ هجريه على صاحبها

أفضل الصلاة وأزكى التحية

وآله الكرام وصحابته

الاماجد الاعلام

آمين



(تنبيه)

(قد وقع خطأ مطبعي في هذا الكتاب فلزم التنبيه على ذلك
وبيان الصواب على الوجه المبين أدناه)

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
٤	١٠	ومتعلقه	ومتعلق
١٥٩	٦	الخامس	الرابع
١٥٩	١٠	السادس	الخامس
١٥٩	١٢	السابع	السادس
١٥٩	١٦	التاسع	السابع
٢٤٩	١٢	كصلاة الكفارة	كصلاة الجنازة
٢٤٩	١٣	كخصال الجنازة	كخصال الكفارة
٢٧٨	٢٥	كالت فروعا	كانت فروعا
٣٠٢	٧	قائمة بجسم بذاته	قائمة بذاته
٣٠٢	٧	قائمة بخلقها	قائمة بجسم بخلقها
٣٠٤	٢٥	ومنهي عنه	ونهي عنه

فهرست الكتاب

صحيفة

٣ مقدمة في تعريف علم الاصول والفقه

٥ تنبيهات الاول في بيان ان مسائل الفقه قطعية أو ظنية

٦ الثاني يطلق الفقه على المسائل وعلى العلم باستنباطها من الادلة

٦ الثالث في بيان اعتراضات واردة على تعريف الفقه وأجوبتها

١٠ تعريف علم الخلاف والجدل

١١ موضوع علم الاصول

١١ أقسام الأعراض الذاتية للادلة ثلاثة

١٢ تعريف الدليل ١٥ أقسام الدليل

١٨ ينقسم الدليل باعتبار الثبوت والدلالة الى أربعة أنواع

٢٠ فائدة علم الاصول ٢٠ استمداد علم الاصول

٢١ واضع علم الاصول

٢٢ ذكر من ألف في علم الاصول من الحنفية وغيرهم

٢٣ بحث في المبادئ اللغوية

٢٥ بحث في بيان المعنى الموضوع له اللفظ

٢٦ بحث في بيان طرق معرفة اللغة

٢٧ بحث في بيان أن القياس تثبت به اللغة أم لا

٢٨ بحث في تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب

٢٩ الاول اللفظ الواحد الموضوع لمعنى واحد

٣٠ الثاني المفرد الموضوع للمعنى المتعدد

٣٢ الثالث اللفظ المتعدد للمعنى الواحد

٣٣ الرابع اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد

٣٣ بحث في تقسيم اللفظ المفرد الى مشتق وجامد

٣٤ المقصد الاول في الادلة وهو يشتمل على أربعة أبواب

صحيفة

٣٣ الباب الأول في مباحث الكتاب
٣٤ الأول تقسيم اللفظ باعتبار وضعه للمعنى
٣٦ مبحث الخاص
٣٧ حكم الخاص
٣٨ بحث الأمر
٣٩ حكم الأمر
٤٠ بحث الأداء والقضاء والاعادة
٤٤ بحث لابد للمامور به من صفة الحسن
٤٦ بحث المامور بفعل لابد أن يكون قادرا على تحصيل المامور به لان تكليف ماليس في الوسع ليس بحكمة
٤٧ القدرة الممكنة
٤٨ القدرة الميسرة
٤٩ مسائل الاولى هل الاتيان بالمامور به يوجب الاجزاء
٤٩ الثانية هل اذا نسخ الوجوب تبقى صفة الجواز
٥٠ الثالثة الامر بالشئ أمر بما لايتم الشئ الا به الخ
٥٠ الرابعة ارادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الامر الخ
٥١ الخامسة الامر بفعل كلى أمر بما هو جزئي له
٥١ بيان الماهية بشرط شئ والماهية بشرط لاشئ الخ
٥٢ السادسة الامر الذى تجب طاعته
٥٢ السابعة الشارع اذا أمر أحدا بان يامر غيره هل يكون أمرا من الآمر الاول
٥٣ الثامنة المتكلم الآمر داخل في عموم متعلق أمره
٥٣ التاسعة الامر ان المتعاقبان يعمل بهما الخ
٥٣ العاشرة لاخلاف في تغاير لفظي الامر والنهى الخ
٥٤ الحادية عشر الكفار مأمورون بالايمان الخ
٥٦ بحث في تقسيم المامور به باعتبار الوقت
٥٩ مبحث النهى

صحيفة

٥٩ حكم النهى
٥٩ ماقبح لعينه
٦٠ ماقبح لغيره
٦١ مبحث المطلق والمقيد ٦١ حكم المطلق والمقيد
٦٣ مبحث العام
٦٤ الفرق بين الافراد والاجزاء
٦٥ بحث فى صيغ العموم
٦٥ من
٦٦ ما
٦٧ الذى الالف واللام كل كلما
٦٨ جميع العموم والنكرة فى سياق النفى
٦٩ المفرد المعرف باللام أو الاضافة والجمع المعرف بهما
٧٠ حكم العام
٧١ التخصيص
٧٢ بحث فيما ينتهى اليه التخصيص مسائل
٧٣ الاولى الفعل المثبت اذا كان له أقسام لايكون عاما فى أقسامه
٧٤ الثانية اذا حكى الصحابى حالا بلفظ ظاهره العموم يعم
٧٥ الثالثة العبرة بعموم اللفظ
٧٥ الرابعة العام على طريقة المدح أوالذم هل يعم أم لا
٧٥ الخامسة اذا علل الشارع حكما بعلة
٧٥ السادسة الجمع المضاف الى جمع لايقتضى عموم آحاد الاول الخ
٧٦ السابعة العطف على العام هل يوجب العموم فى المعطوف
٧٦ الثامنة المقتضى هل هو عام أم لا
٧٧ التاسعة ترك الشارع طلب التفصيل فى حكاية الحال ينزل منزلة العموم فى المقال
٧٧ العاشرة الخطاب التنجيزى الوارد فى عصره عليه السلام يتناول الموجودين الخ

صحيفة

٧٨ الحادية عشر الخطاب الخاص بواحد يختص به ان صرح بالاختصاص

الثانية عشر الفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص

٨٠ الثالثة عشر الالفاظ الدالة على الحكم على أقسام

٨١ مبحث المشترك

حكم المشترك

٨٢ مبحث المؤول

٨٣ حكم المؤول

الثاني تقسيم اللفظ الدال على المعنى باعتبار دلالته

٨٤ مبحث الظاهر

حكم الظاهر

مبحث النص

٨٥ حكم النص

مبحث المفسر

٨٦ حكم المفسر

مبحث المحكم حكمه

٨٧ مبحث الخفي

٨٨ حكم الخفي

مبحث المشكل

٨٩ مبحث المجمل

٩٠ حكم المجمل

مبحث المتشابه

٩١ حكم المتشابه

الثالث تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى

مبحث الحقيقة

٩٢ حكم الحقيقة

٩٣ مبحث المجاز ٩٣ حكم المجاز

صحيفة

٩٤ مبحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي عموم المجاز
٩٥ مبحث فيما يتصل بالحقيقة والمجاز من حروف المعاني
الواو
٩٦ الفاء وثم
٩٧ بل ولكن وأو
٩٨ مبحث الصريح
حكم الصريح
٩٩ مبحث الكناية
١٠٠ حكم الكناية
الرابع تقسيم اللفظ باعتبار ادراك السامع المعنى من اللفظ
١٠١ مبحث الدال بالعبارة
حكم الدال بالعبارة
١٠٢ مبحث الدال بالاشارة
حكم الدال باشارة النص
١٠٣ مبحث الدال بدلالته
حكم الدال بدلالة النص
١٠٥ مبحث الدال باقتضاء النص
حكم الدال بالاقتضاء
١٠٦ تنبيه في التفرقة بين عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والحكم الثابت بكل منها
١٠٧ مبحث المنطوق والمفهوم
١٠٨ الاول مفهوم اللقب
١٠٩ الثاني مفهوم الصفة
١١٠ الثالث مفهوم الشرط
١١٢ الرابع مفهوم الغاية
الخامس مفهوم العدد

الصفحة

١١٢ السادس مفهوم اللقب
١١٣ السابع مفهوم الاستثناء
الثامن مفهوم الحصر
بحث في بيان شروط تحقق مفهوم المخالفة
١١٥ حكم المفاهيم
مبحث تقسيم البيان
١١٧ أقسام البيان خمسة
الاول بيان التقرير
١١٨ الثاني بيان التفسير
حكم بيان التقرير والتفسير
١١٩ الثالث بيان التغيير
١٢٠ حكم بيان التغيير
مسائل
الاولى لا يجوز تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء
بدليل متأخر
١٢٣ الثانية الاستثناء عندنا يمنع التكلم والحكم بقدر المستثنى
١٢٤ حكم الاستثناء
١٢٥ الثالثة من أقسام بيان التغيير الشرط
١٢٦ حكم الشرط
الرابعة من أقسام بيان التغيير الصفة
الرابع بيان الضرورة
١٢٧ أقسام بيان الضرورة أربعة
الاول ما يكون في حكم المنطوق
الثاني دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان
١٢٨ الثالث ما يثبت لضرورة وقوع الناس في الغرور
الرابع ما ثبت ضرورة اختصار الكلام

صحيفة

١٢٨ الخامس بيان التبديل وهو النسخ
١٣٠ شروط النسخ — شروط النسخ المتفق عليها خمسة
١٣١ شروط النسخ المختلف فيها أربعة
١٣٤ مبحث الكلام على الناسخ
١٣٦ يعرف كون الناسخ ناسخا بأمور
مبحث الكلام على المنسوخ من القرآن
١٣٨ بحث في بيان سور القرآن التي دخلها النسخ والتي لم يدخلها النسخ
١٣٩ الباب الثاني في مباحث السنة
١٤٠ الوحي في حقه عليه السلام نوعان
١٤١ بحث في عصمة الأنبياء
بحث فيما يتعلق بقوله عليه الصلاة والسلام
اتصال الحديث بنا على ثلاثة أقسام
١٤٢ الشروط التي ترجع للسامعين ثلاثة
١٤٣ حكم المتواتر
حكم المشهور
خبر الواحد
١٤٤ حكم خبر الواحد
١٤٥ بحث في تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة
١٤٩ مبحث في شروط العمل بخبر الواحد
١٥٠ الشروط الراجعة الى لفظ الخبر خمسة
١٥٢ الشروط الراجعة الى مدلول الخبر أربعة
١٥٣ مبحث في بيان الموضع الذي جعل خبر الواحد فيه حجة
١٥٥ بحث في بيان تقسيم نفس الخبر
١٥٦ بحث في ألفاظ الرواية عن الصحابي
بحث في بيان وجوه الأخذ للحديث وتأديته وهي ثمانية

صحيفة

الأول الاجماع الحقيقي وهو قسمان
١٥٧ الثاني الاجماع الحكمي وهو قسمان
١٥٨ الثالث الاجازة وهي تسعة أنواع
١٥٩ الرابع المناولة
الخامس الكتابة الى الغائب
السادس الاعلام
السابع الوصية
الثامن الوجادة
تأدية الحديث عن ... ورخصة
١٦٠ بحث في بيان الطعن في الحديث وهو قسمان الاول الطعن من جهة الراوي
١٦١ الثاني الطعن من غير الراوي
١٦٢ بحث في انقطاع الحديث وهو نوعان ظاهر وباطن
١٦٤ مبحث في بيان حكم فعل النبي صلى الله عليه وسلم
١٦٥ بحث فيما يراه النائم من قول النبي عليه السلام وفعله
١٦٦ مبحث في شرائع من قبلنا
١٦٧ بحث في بيان الصحابي
١٦٨ بحث في مذهب الصحابي
١٧٠ الباب الثالث في مباحث الاجماع
١٧١ بحث في بيان ركن الاجماع وأقسامه وأهله وشروطه
١٧٥ بحث في سند الاجماع ومراتبه
١٧٦ الاجماع باعتبار المجمعين على مراتب
١٧٧ حكم الاجماع
١٧٨ الباب الرابع في مباحث القياس
١٨٠ بحث في حجية القياس
١٨٥ بحث فيما يلزم في معرفة القياس

صحيفة

١٨٧ بحث في أركان القياس
١٩٠ بحث في شرائط القياس
شرائط الاصل ثمانية
١٩٤ شروط الفرع خمسة
١٩٥ شروط العلة خمسة وعشرون
٢٠٦ مبحث معرفة الطرق التي يعرف بها كون الشيء علة وتسمى مسالك العلة
٢٠٦ المسلك الاول الاجماع على تعيين العلة
٢٠٧ المسلك الثاني النص على العلة
٢٠٩ المسلك الثالث الايماء والتنبيه
٢١٣ المسلك الرابع الاستدلال على علية الحكم بفعله عليه السلام
المسلك الخامس المناسبة
٢١٦ تنبيه الحنفية لا يقبلون الاخالة
المسلك السادس السبر والتقسيم
٢١٨ المسلك السابع الشبه
٢١٩ المسلك الثامن الطرد والدوران
٢٢٠ المسلك التاسع تنقيح المناط
تخريج المناط
٢٢١ المسلك العاشر تحقيق المناط
مبحث في تقسيم العلة
٢٢٣ مبحث في تقسيم القياس
٢٢٥ بحث فيما لا يجري فيه القياس
٢٢٧ بحث في دفع القياس بدفع علته بما يرد عليها من الاعتراضات
القول بالموجب
الممانعة
٢٢٨ فساد الوضع

صحيفة

٢٣٥ المناقضة

العلل المؤثرة

المعارضة

٢٣٤ بحث فى الاستحسان

٢٣٧ حكم الاستحسان

بحث فى استصحاب الحال

٢٣٨ بحث فى الاحتجاج بلا دليل

٢٣٩ بحث فى الاحتجاج بنفى الدليل

بحث فى الاحتجاج بتعارض الاشباه

٢٤٠ بحث فى الاحتجاج بالالهام

بحث فى التعارض بين الادلة

٢٤١ شروط التعارض

حكم التعارض

٢٤٣ بحث فى التعادل

٢٤٤ بحث المرجحات

٢٤٦ المقصد الثانى فى الأحكام وما يتعلق بها وفيه أربعة أبواب

الباب الاول فى الحكم

٢٤٧ الكلام على خطاب الوضع

٢٤٧ الحكم ينقسم الى تكليفى ووضعى

الحكم التكليفى أنواعه ثمانية

الاول الفرض

الثانى الواجب

٢٤٩ الثالث المندوب

٢٥٠ الرابع المحرم

الخامس المكروه تحريما

صحيفة

٢٥٠ السادس المكروه وتعريفها
السابع المباح
تقسيم الاحكام التكليفية الى عزيمة ورخصة
الكلام على العزيمة
٢٥١ الكلام على الرخصة
٢٥٥ الأحكام الثابتة بخطاب الوضع ثلاثة
الاول السبب
٢٥٦ الثاني الشرط
أنواع الشرط خمسة
٢٥٧ مسألة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف به
٢٥٨ الثالث المانع
٢٥٩ مسائل الاولى في الواجب المخير
٢٦٢ تنبيهان * الاول الواجب الموسع * الثاني ما يشبه الواجب المخير
٢٦٣ المسألة الثانية في المحرم المخير
٢٦٤ المسألة الثالثة الواحد بالشخص والجهة لا يجوز وجوبه وحرمته ويجوز في الواحد بالجنس
٢٦٨ تنبيه ترجم صاحب جمع الجوامع هذه المسألة بقوله مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه
٢٦٩ المسألة الرابعة في بيان فرض الكفاية
٢٧٠ المسألة الخامسة جائز الترك ليس بواجب
٢٧١ الباب الثاني في بيان الحاكم
٢٧٣ مسألة شكر المنعم واجب
مسألة حكم المنافع والمضار
٢٧٤ الباب الثالث في المحكوم فيه

صحيفة

٢٧٤ الكلام على التكليف بالمستحيل وأقسامه ومراتبه
٢٧٨ أنواع المحكوم فيه أربعة
النوع الاول حقوق الله تعالى الخالصة
٢٨٠ النوع الثاني حقوق العباد الخالصة
٢٨١ النوع الثالث ما اجتمع فيه حق الله وحق العبد والاول غالب
النوع الرابع ما اجتمع فيه حق الله والعبد والثاني غالب
مسائل الاولى القدرة شرط التكليف اتفاقا
٢٨٥ الثانية لا تكليف الا بفعل
٢٩٠ الثالثة التكليف يتعلق بالفعل قبل المباشرة
٢٩٣ الرابعة المقدور الذي لا يوجد الواجب المطلق الا به واجب
٢٩٦ ينقسم ما يتوقف عليه الواجب الى قسمين
٢٩٧ الباب الرابع في المحكوم عليه
٢٩٨ تنبيه الفرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال
٣٠٠ مسائل الاولى تكليف المعدوم
٣٠٢ الثانية يصح التكليف مع العلم بانتفاء شرط وقوع التكليف به
٣٠٤ الثالثة المكلف يعلم انه مكلف قبل التمكن من الفعل
٣٠٦ بحث في بيان أهلية المحكوم عليه
٣٠٩ بحث في العوارض التي تعرض على الاهلية
العوارض السماوية وهي احد عشر
الاول الصغر * الثاني الجنون
٣١٠ الثالث العته * الرابع النسيان
٣١١ الخامس النوم * السادس الاغماء * السابع الرق
٣١٢ الثامن المرض
٣١٣ التاسع والعاشر الحيض والنفاس * الحادي عشر الموت
النوع الاول أحكام الدنيا وهي أربعة

صحيفة

٣١٣ النوع الثاني أحكام الاخرة وهى أربعة
٣١٥ العوارض المكتسبة وهى سبعة
الاول الجهل
٣١٦ الثاني السكر
٣١٧ الثالث الهزل * الرابع السفه
٣١٨ الخامس السفر * السادس الخطأ
٣١٩ السابع الاكراه
٣٢٠ بحث في الاجتهاد
٣٢١ وشروط الاجتهاد في حق المجتهد ستة
٣٢٥ بحث في التقليد
٣٢٧ بحث في المفتي والمستفتي

(تمت)